Zaenuddin Hudi Prasojo

Fenomenologi Agama

Fenomena-fenomena beragama ini kemudian menjadi sarana dalam memahami manusia dan alam pikir mereka dalam memahami alam semesta melalui ajaran dan praktik beragama. Dengan demikian agama dapat dipahami sebagai subjek yang sekaligus menjadi objek dalam kajian fenomenologi agama..

IAIN Pontianak Press

INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI
PONTIANAK
KALIMANTAN BARAT – INDONESIA

FENOMENOLOGI AGAMA

Zaenuddin Hudi Prasojo

IAIN Pontianak Press

FENOMENOLOGI AGAMA

Hak Cipta dilindungi Undang-undang
All right reseved @2020, Indonesia ,Pontianak

PENULIS
Zaenuddin Hudi Prasojo

Editor:
Hasse Jubba & Lailial Muhtifah

Layout dan Cover:
Fahmi Ichwan

Diterbitkan Oleh :
IAIN PONTIANAK PRESS
Jl. Letjen Soeprapto No.19 Pontianak 78121
Telp./Fax. (0561) 734170

Cetakan Pertama: Mei 2020
xii + 115 Halaman 16 x 24 cm

ISBN 978-623-7844-44-0

KATA PENGANTAR

Dengan rasa syukur kepada Allah Yang Maha Pemurah dan Maha Penyayang, penulis mempersembahkan karya khusus berupa buku Fenomenologi Agama ini untuk mengantarkan pembaca, khususnya mahasiswa, untuk menyambut Ramadhan dalam susasana Covid 19. Penulis sudah sejak lama menyiapkan diri untuk menulis buku ini yang dimaksudkan untuk membantu mahasiswa dalam mempelajari fenomenologi agama dalam kuliah-kuliah di kampus. Selain sebagai tuntutan perkuliahan, buku ini juga dimaksudkan untuk membantu khalayak umum yang berminat untuk mengkaji agama khususnya melalui pendekatan fenomenologi agama. Penulis menyadari bahwa usaha-usaha untuk memperkaya sumber-sumber belajar bagi mahasiswa dan masyarakat umum merupakan usaha yang bersifat akademis dan perlu perjuangan yang tidak kalah pentingnya dari usaha-usaha lain dalam kehidupan sehari-hari. Namun berkat dukungan berbagai pihak pula penulis bersyukur dapat menuntaskan usaha amal dalam dunia ilmu pengetahun ini sehingga buku ini sekarang telah berada di tangan anda.

Penulis ingin menyampaikan terimakasih yang set-

inggi-timngginya semua pihak yang telah mendukung terwujudnya buku ini, baik yang berupa dukungan material maupun semangat yang kuat, sehingga penulis mampu menggerakkan jari-jari ini untuk menyelesaikan draft sampai pada proses penerbitan. Tentu saja penulis tidak dapat menyebut semuanya di sini, namun semua bantuan yang diberikan telah dicatat dengan tinta emas di dalam sejarah lahirnya buku ini. Kepada Prof Dr Irwan Abdullah dan tim yang penulis sangat senang menyebutnya, sebagaimana mereka juga sangat menyenangi sebutan ini, Angels, penulis berhutang budi yang tidak ternilai harganya. Sekali lagi terimakasih yang tidak terhingga. Uangkapan kebahagiaan juga disampaikan kepada seluruh tim Kertagama Global Akademia (KGA) yang telah menjadi bagian dari lahirnya buku ini di mana penulis terlibat aktif dalam bercengkerama akademik bersama. Dan kepada istri dan anak-anak tercinta buku ini penulis persembahkan. Semoga dukungan dan pengorbanan mereka diterima oleh Allah Tuhan Yang Maha Penyayang sebagai amal ibadah di sisiNya.

Pontianak, 2 Ramadhan 2020
Zaenuddin Hudi Prasojo

DAFTAR ISI

Kata Pengantar Penulis iii
DAFTAR ISI v

PENGANTAR: AGAMA SEBAGAI FENOMENA ix

BAB I : AGAMA SEBAGAI SUBJECT MATTER 1
1. Definisi Konsep Agama 1
2. Hubungan Agama Dengan Ilmu Pengetahuan 3
3. Asal-Usul Atau Sejarah Agama 4

BAB II: AGAMA SEBAGAI AJARAN 9
1. Agama Sebagai Wahyu 9
2. Agama Dan Al-Qur'an 10
3. Agama Dan Hadits 11
4. Agama Sebagai Teologi Pembebasan 12
5. Agama Dalam Pendidikan Keluarga 14
6. Agama Berfungsi Dalam Masyarakat 15

BAB I II: AGAMA SEBAGAI SISTEM BUDAYA 21
1. Konsep Agama Sebagai Kebudayaan 21
2. Agama Sebagai Norma Hukum 22
3. Ritual Dan Ceremony 24
4. Fungsi Oragnisasi-Organisasi Agama 25

BAB I V: FENOMENOLOGI SEBAGAI ILMU 31
1. Definisi Konsep Fenomenologi 31
2. Sejarah Perkembangan Fenomenologi 33
3. Fenomenologi Dalam Ilmu Sosial 34
4. Fenomenologi Dalam Studi Agama 36
5. Sifar Khas Dari Fenomenologi 37

BAB V: FENOMENOLOGI SEBAGAI PENDEKATAN
1. Pengertian (Konsep) Fenomenologi Agama 43
2. Pendekatan Positivisme Naturalisme Dalam Agama 44
3. Ruag Lingkup Studi Fenomenologi Agama 46

BAB VI: MODEL-MODEL FENOMENOLOGI AGAMA
1. Individu Dan Kolektif Dalam Beragama 51
2. Model Penelitian Fenomenologi Agama 53
3. Agama Sebagai Interpretasi 55

BAB VII: YANG GHAIB DAN YANG NYATA DALAM AGAMA
1. Aspek-Aspek Magis Dalam Agama 59
2. Pentingnya Akal Dan Interpretasi Dalam Agama 61
3. Ziarah Kubur Dan Keyakinan Pada Yang Ghaib 63
4. Kematian Dan Orang Mati Dalam Kehidupan Manusia 64
5. Aspek Rasionalitas Dalam Agama 66

BAB VIII: AGAMA DAN MODERNITAS 71
1. Agama Dan Praktik Sehari-Hari 71
2. Agama Sebagai Ceramah, Khotbah Dan Pengajian 72

3. Agama Dalam Ekonomi Masyarakat 74
4. Agama Sebagai Politik Dan Politisasi Agama 76
5. Tokoh Agama Terlibat Politik 78
6. Masa Depan Agama: Materialis Dan Materialisme Agama 79

BAB I X: MANUSIA DAN AGAMA 89
1. Agama Dan Tindakan Manusia 89
2. Agama Dalam Kegiatan Keagamaan 90
3. Perkembangan Organisasi Kegamaan 92
4. Agama Dan Ekonomi 94
5. Agama Dan Politik 95
6. Agama Di Era Media 98

BAB X: AGAMA DAN NEW MEDIA 105
1. Melemahnya Fungsi Institusi Keagamaan 105
2. Kehadiran New Media Dalam Pembelajaran Agama 106
3. Popularasi Tokoh Agama Melalui Media 108
4. Agama Virtual 109

AQUA
JAPAN

PENGANTAR AGAMA SEBAGAI FENOMENA

Sebagaimana difahami dalam sejarah lahirnya agama-agama di dunia, manusia berada pada titik sentral atas munculnya agama-agama tersebut. Secara umum dalam pandangan yang mendukung dekonstruksi agama, manusia menjadi bagian kunci atas kelahiran berbagai agama yang mereka jadikan sebagai jalan hidup. Agama dipandang sebagai sebuah bentuk relasi antara manusia dan sesuatu yang supranatural di luar diri manusia itu sendiri. Namun bagi sebagian manusia yang memiliki keyakinan atas adanya agama langin dan agama bumi, agama langit dipandang sebagai sebuah wahyu yang tidak dimiliki oleh agama bumi. Oleh karena itu perdebatan mengenai agama sebagai sebuah teologi menjadi bagian sejarah manusia dalam beragama. Fakta ini menjadi dasar lahirnya berbagai praktik agama sesuai dengan jalan teologisnya masing-masing yang pada pada giliranya akan menjadi bagian dari fenomena agama.

Diskursus bahwa manusia adalah makhluk sosial

yang unik dan berbeda dengan makhluk hidup lainnya telah mengundang kritik tajam terhadap paradigma positivisme yang selama ini digunakan sebagai basis dalam memahami manusia. Diskusi dan perdebatan tersebut pada akhirnya melahirkan berbagai pendekatan baru, yang tentu didahului oleh berkembangnya paradigma-paradigma lain sebagai 'rumah baru' bagi kajian tentang manusia dan ilmu-ilmu sosial termasuk ilmu keagamaan. Salah satu pendekatan baru yang berkembang adalah pendekatan Fenomenologi yang memiliki fenomenologi agama sebagai variannya. Pendekatan ini merupakan anak kandung dari paradigma interpretivisme. Karenanya, salah satu pembahasan utama dalam buku ini ialah mengenai sejarah perkembangan dan pergulatan filosofis yang melatarbelakanginya, termasuk perubahan paradigma dari Positivisme ke Interpretivisme. Dibahas juga bagaimana agama dalam perspektif fenomenologis, dan serta prinsip-prinsip metodologis fenomenologis, baik yang filosofis, etis, dan bahkan tehnis. Dengan demikian, diharapkan pembaca, khususnya mahasiswa yang menggunakan buku ini sebagai salah satu bahan ajar dalam perkuliahan mereka, secara sederhana mampu menerapkannya dalam kajian tentang agama-agama.

Buku ini mengajak para pembaca dan mahasiswa untuk mengeksplorasi dan mendiskusikan kerangka dan landasan filosofis Fenomenologi Agama sebagai sebuah Pendekatan dan Metodologi baru dalam kajian tentang ilmu-ilmu sosial-keagamaan. Dengan berbagai penjelasan yang telah disediakan sesuai dengan konteksnya masing-masing, penulis ingin membawa kita para pembaca untuk secara lebih jeli melihat persoalan-persoalan fakta agama yang terjadi, khususnya di zaman ini yang merupakan zaman yang menjadi tempat lahirnya media

baru. Fenomena-fenomena beragama ini kemudian menjadi sarana dalam memahami manusia dan alam piker mereka dalam memahami alam semesta melalui ajaran dan praktik beragama. Dengan demikian agama dapat dipahami sebagai subjek yang sekaligus menjadi objek dalam kajian fenomenologi agama.

BAB I
AGAMA SEBAGAI *SUBJECT MATTER*

1. Definisi konsep agama

Agama adalah ciri utama kehidupan manusia dan dapat dikatakan sebagai salah satu kekuatan dalam mempengaruhi tindakan seseorang. Tylor (Mawardi, 2016) dianggap sebagai orang pertama yang memberikan definisi agama yang didefinisikannya sebagai *the belief in spiritual beings.* Definisi tersebut selaras dengan definisi yang ditawarkan oleh Radin (Marzali, 2017) yang mentakrifkan agama sebagai kepercayaan kepada kekuatan-kekuatan adikodrati dan ritual yang berkaitan dengan kepercayaan tersebut. Definisi ini sejalan dengan definisi Wallace yang menyatakan bahwa agama sebagai satu perangkat ritual, dirasionalisasikan oleh mitos-mitos, untuk menggerakkan kekuatan supernatural dengan tujuan untuk memperoleh, atau mencegah, dan mengubah keadaan manusia dan alam (Marzali, 2017). Definisi ini menunjukkan bahwa agama adalah ritual (upacara) yang dilakukan atas dasar kepercayaan kepada makhluk atau kekuatan adikodrati

sehingga substansi utama dari agama adalah ritual dan kepercayaan. Namun sementara itu, Durkheim mendefinisikan agama sebagai institusi sosial positif yang menolong orang untuk bersama dan masyarakat yang stabil. Hal ini dicapai melalui fungsi agama sebagai aturan moral dan sosial yang memungkinkan orang untuk meninggalkan keadaan "anomie" atau isolasi (Fridayanti, 2016). Hal ini menunjukan bahwa agama memiliki nilai-nilai kehidupan kaitannya dengan kehidupan bermasyarakat yang mengacu pada kenyataan bahwa agama merupakan bagian yang tidak dapat terpisahkan dalam kehidupan manusia, baik secara individu maupun kelompok.

Agama berasal dari bahasa latin *root religio* yang berarti "untuk mengikat bersama". Dengan menggunakan inti umum dari kepercayaan dan ritual bersama, sebuah komunitas dengan demikian 'terikat bersama' dalam ketaatan mereka kepada atau menyembah kekuatan supernatural yang dianggap ilahi (sering disebut sebagai 'Tuhan'). Agama kemudian mengacu pada kumpulan orang-orang yang memiliki keyakinan yang sama dengan mengkodifikasikan keyakinan mereka kedalam teks-teks suci, praktik ritual dan praktik sosial. Sementara itu, keyakinan dapat dimaknai sebagai pengakuan terhadap eksistensi Tuhan yang memiliki sifat agung dan berkuasa secara mutlak tanpa ada yang dapat membatasinya. Dari pengakuan tentang eksistensi Tuhan tersebut, menimbulkan rasa takut, tunduk, patuh, sehingga manusia mengekpresikan pemujaan (penyembahan) dalam berbagai bentuk sesuai dengan aturan yang telah ditetapkan oleh suatu agama (Abd. Wahid, 2012). Sejalan dengan pendapat tersebut, Ahimsa-Putra (2016) berpendapat bahwa keyakinan berhubungan dengan hati

manusia sehingga unsur keyakinan berada dalam 'jagad perasaan'.

2. Hubungan agama dengan ilmu pengetahuan

Dalam perkembangannya, hubungan ilmu pengetahuan dan ilmu agama bersifat dikotomis, dialogis, paralel dan bahkan konflik atau integrasi (Hidayatulloh, 2017). Hal ini sejalan dengan pendapat Haught (Tasrif, 2008) yang memetakan hubungan ilmu pengetahuan dan agama dalam 4 model yakni pertama pendekatan konflik yaitu suatu keyakinan bahwa pada dasamya ilmu pengetahuan dan agama tidak dapat dirujukan; kedua perdekatan kontras yakni suatu pernyataan bahwa tidak ada pertentangan yang sungguh-sungguh karena agama dan ilmu pengetahuan memberi tanggapan terhadap masalah yang berbeda; ketiga pendekatan kontak, yaitu suatu pendekatan yang mengupayakan dialog, interaksi, dan kemungkinan adanya penyesuaian antara ilmu pengetahuan dan agama, terutama mengupayakan cara-cara bagaimana ilmu pengetahuan ikut memengaruhi pemahaman religius dan teologis; empat pendekatan konfimasi yaitu suatu perspektif yang lebih tenang tetapi sangat penting, perspektif ini menyoroti cara-cara agama pada tataran yang mendalam, mendukung dan menghidupkan segala kegiatan ilmiah.

Aspek-aspek agama menurut koenjaraningrat (Mawardi, 2016) terdiri dari 4 komponen yakni 1) emosi keagamaan yang menyebabkan manusia menjadi religius ; 2) Sistem kepercayaan yang mengandung keyakinan serta bayang-bayangan manusia tentang sifat Tuhan, serta tentang wujud dari alam ghaib (supernatural) ; 3) Sistem upacara religius yang bertujuan mencari hubungan manusia dengan Tuhan, dewa-dewa atau makhluk halus

yang mendiami alam ghaib; dan 4) Kelompok-kelompok religius atau kesatuan-kesatuan sosial yang menganut sistem kepecayaan, dan yang melakukan sistem upacara-upacara keagamaan. Sementara itu, dalam perspektif sosiologi 4 aspek terpenting dalam agama yakni *Religious Belief,* dimana kepercayaan merupakan hal mendasar dalam setiap agama; *Religious Ritual* yakni semua agama memiliki beberapa bentuk perilaku yang rutin dilakukan sebagai ekspresi dan penguat iman; *Religious Experience* dimana pengalaman pribadi yang diperoleh melalui agama dapat memberikan makna bagi kehidupan manusia bahkan terkadang mampu memecahkan masalah-masalah pribadi yang sedang dihadapi terutama berkaitan dengan terapi mental; *Religious Community* yakni agama merupakan suatu organisasi yang dibentuk oleh sekelompok orang yang memiliki kesamaan kepercayaan dan nilai-nilai.

3. Asal-usul atau sejarah agama

Dalam menelusuri asal-usul agama dalam perspektif sosiologi dapat dijelaskan dalam lima teori yakni 1) Teori jiwa yakni agama yang paling awal bersamaan dengan pertama kali manusia mengetahui bahwa di dunia ini tidak hanya dihuni oleh makhluk materi, tetapi juga oleh makhluk immateri yang disebut jiwa (anima); 2) Teori batas akal dimana manusia memecahkan persoalan hidupnya dengan akal dan sistem pengetahuannya, tetapi akal dan sistem pengetahuan itu ada batasnya sehingga persoalan hidup yang tidak dapat dipecahkan dengan akal dipecahkan dengan magic yakni segala perbuatan manusia untuk mencapai suatu maksud melalui kekuatan-kekuatan yang ada dalam alam, serta seluruh kompleks anggapan yang ada dibelakangnya; 3) Teori

krisis dalam hidup individu menjelaskan bahwa dalam jangka waktu hidupnya manusia mengalami banyak krisis yang menjadi obyek perhatiannya, dan yang sering amat menakutinya. Dalam hal menghadapi masa krisis seperti itu manusia butuh melakukan perbuatan untuk memperteguh imannya dan menguatkan dirinya yakni dengan upacara-upacara pada masa krisis yang kemudian menjadi pangkal dari bentuk-bentuk agama tertua; 4) Teori sentimen kemasyarakatan yang menjelaskan bahwa agama muncul karena adanya suatu getaran, suatu emosi yang di timbulkan dalam jiwa manusia sebagai akibat dari pengaruh rasa kesatuan sebagai sesama warga masyarakat; dan 5) Teori wahyu Tuhan, teori ini menyatakan bahwa kelakuan perilaku relegius manusia terjadi karena mendapat wahyu dari Tuhan (Mawardi, 2016).

Manusia sejak awal mula sejarah pemikiran sudah mengenal adanya suatu kekuatan-kekuatan yang mengatasi manusia, suatu yang dianggap mahakuasa, dapat mendatangkan kebaikan ataupun kejahatan serta dapat mengabulkan doa dan keinginan yang menunjukkan bahwa pengetahuan tentang Tuhan sudah sejak dini dimiliki oleh manusia meskipun belum dinamai Tuhan namun diberikan nama lain seperti mana, numia, dewa, dan sebagainya (Baharudin, 2014). Secara filosofis Tuhan dan agama tidak dapat dipisahkan karena Tuhan dan agama adalah dua hal yang tidak dapat dipisahkan, karena Tuhan yang terlepas dari agama, maka Tuhan menjadi tidak mutlak dan pasti, juga sebaliknya agama tanpa Tuhan menjadi tidak memiliki arah yang jelas. Pengkajian tentang agama secara reflektif sangat erat kaitannya dengan pemahaman akan sejarah spiritualitas manusia. Titus, Noland, Smith (Yusuf, 2017) menyatakan

bahwa kenyataan sejarah spiritualitas manusia dapat dibuktikan dengan kehadiran agama yang dimotori oleh pengalaman atau dibarengi religiusitas yang ada dalam kehidupan manusia itu sendiri, sehingga dapat diinterpretasikan bahwa keterkaitan agama dengan spiritulitas-religiusitas adalah karena dihubungkan oleh adanya sesuatu yang dianggap "suci" yaitu Tuhan kemudian yang di dalamnya penuh dengan unsur kepercayaan. Dengan kata lain adanya spiritualitas-religiusitas pada diri manusia merupakan satu rangkaian dengan keyakinan akan adanya Tuhan

REFERENSI

Abd. Wahid. (2012). Korelasi Agama, Filsafat Dan Ilmu. *Jurnal Substantia*.

Ahimsa-Putra, H. S. (2016). Fenomenologi Agama: Pendekatan Fenomenologi Untuk Memahami Agama. *Walisongo: Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan*. Https://Doi.Org/10.21580/Ws.2012.20.2.200

Baharudin, M. (2014). Konsepsi Ketuhanan Sepanjang Sejarah Manusia. *Al-Adyan*.

Fridayanti, F. (2016). Religiusitas, Spiritualitas Dalam Kajian Psikologi Dan Urgensi Perumusan Religiusitas Islam. *Psympathic : Jurnal Ilmiah Psikologi*. Https://Doi.Org/10.15575/Psy.V2i2.460

Hidayatulloh, H. (2017). Realasi Ilmu Pengetahuan Dan Agama. *Proceedings Of The Icecrs*. Https://Doi.Org/10.21070/Picecrs.V1i1.627

Marzali, A. (2017). Agama Dan Kebudayaan. *Indonesian Journal Of Anthropology*. Https://Doi.Org/10.24198/Umbara.V1i1.9604

Mawardi. (2016). Batasan Dan Aspek-Aspek Agama Dalam Perspektif Sosiologi. *2*, *18*(Substantia), 219–232.

Tasrif. (2008). Agama Dan Ilmu Pengetahuan (Telaah

Pemikiran Kuntowijoyo Tentang Relasi Lslam Dan Ilmu Pengetahuan). *Dialogia, Vol. 6 No 2 Juli - Desember 2008*.

Yusuf, H. (2017). Eksistensi Tuhan Dan Agama Dalam Perspektif Masyarakat Kontemporer. *Kalam*. Https://Doi.Org/10.24042/Klm.V6i2.404

BAB II
AGAMA
SEBAGAI AJARAN

1. Agama sebagai wahyu

Selama ini kita mengenal dua istilah agama: (1) agama budaya *(natural religion);* (2) agama langit *(revealed religion).* Agama budaya adalah agama yang berkembang berdasarkan budaya, daerah, pemikiran seseorang yang kemudian diterima secara global serta tidak memiliki kitab suci dan bukan berlandaskan wahyu. Sedangkan agama langit adalah agama yang berbasis wahyu Ilahi yang diturunkan dari langit (Tuhan) melalui para nabi atau rasul. Wahyu secara luas dianggap sebagai pengetahuan yang diberikan oleh dewa atau makhluk gaib (Ward, 2010). Dalam teologi Islam, wahyu pun sering dilihat sebagai sesuatu di luar akses manusia. Tetapi sejumlah cendekiawan Muslim seperti Fazlur Ra□mān dan Nasr □āmid Abū Zayd telah menantang berbagai aspek konsep tradisional wahyu, dan menyajikan teori dengan dimensi historis yang imanen dan tidak hanya sebagai entitas transendental, substansial, abadi di atas sejarah manusia (Akbar, 2016).

Kebutuhan untuk menafsirkan wahyu memungkinkan dan mengundang semacam perkembangan dan keragaman, bahkan dalam agama yang menegaskan satu teks saja, yang diberikan secara ilahi (Ward, 2010). Teks tersebut kadang-kadang misterius atau tidak jelas, dalam bentuk yang sangat puitis dan retoris daripada sekedar buku teks informasi. Al-Quran dikatakan sebagai wahyu tertinggi dan terakhir yang mengoreksi kitab-kitab sebelumnya. Karena itu, al-Quran adalah wahana temporal tertinggi dan definitif dari pidato komunikasi-diri Tuhan, yang dapat ditanggapi dengan cara yang berbeda dalam setiap waktu dan budaya (Ward, 2010). Allah memerintahkan pula kepada umat manusia seluruhnya agar memperhatikan dan mempelajari al-Quran (QS. 47:24).

2. Agama dan Al-Quran

Dalam agama wahyu, wahyu berfungsi untuk menyampaikan dua hal pokok, yaitu keesaan Tuhan dan hari akhirat. Dalam Islam, al-Quran tidak terbatas dalam kedua hal ini tetapi ia menjadi semacam panduan bagi aspek-aspek yang lebih luas, yang sifatnya duniawi. Al-Quran diyakini pasti berasal dari *al-Hakim* (Pembuat Hukum). Al-Quran sebagai petunjuk *(hudan)* berlaku universal, lintas tempat dan masa. Karena keadaan dan kebutuhan umat yang selalu akan berbeda dengan tempat turunnya pertama, di Jazirah Arabia abad ke-7 M, al-Qur'an harus senantiasa ditafsirkan. Jika tidak, al-Qur'an akan dianggap hanya merespon kebutuhan umat Muslim masa Nabi saja, tidak untuk masa sekarang (Ali, 2014:76). Karena itulah, Syahrur (dalam Fanani 2010) menyatakan bahwa umat Islam harus menganggap bahwa al-Quran

"seakan-akan baru turun tadi malam".

Al-Quran adalah sebuah buku prinsip-prinsip dan seruan-seruan moral, bukannya sebuah dokumen hukum. Tetapi ia memang mengandung beberapa pernyataan-pernyataan hukum yang penting, yang dikeluarkan selama proses pembinaan masyarakat-negara di Madinah (Rahman, 1994:43). Semangat dasar dari al-Quran adalah semangat moral, dari mana ia menekankan monotheisme serta keadilan sosial (Rahman, 1994:34). Menurut Rahman (1994) sebenarnya kesan yang paling intens yang ditinggalkan al-Quran bagi pembacanya bukanlah berupa Tuhan yang selalu mengawasi, merengut dan menghukum, sebagaimana dibuat oleh orang-orang Kristen, bukan pula gambaran seorang hakim utama sebagaimana ulama-ulama fiqh Islam cenderung memikirkannya tetapi adalah suatu kehendak yang bertujuan dan terpadu yang menciptakan tata tertib di alam semesta: sifat-sifat kekuasaan atau keagungan, kewaspadaan atau keadilan serta kebijaksanaan.

3. Agama dan Hadits

Otoritas pokok bagi legislasi Islam adalah al-Quran. Meskipun demikian, al-Quran menyatakan bahwa Rasulullah adalah penafsir al-Quran (QS. 16:44) (Ali, 2014:69). Kata hadits berarti "ucapan" atau "laporan". Khusus diterapkan pada masalah agama Islam, hadits berkonotasi dengan ucapan dan tindakan Nabi Muhammad. Nabi Muhammad adalah manusia yang diilhami sepenuhnya oleh Allah, yang hidup dalam Jalan Islam. Akibatnya, kata-kata dan perbuatannya dinilai sebagai interpretasi yang valid dari Al-Qur'an dan dia adalah contoh hidup dari apa yang harus dilakukan dan

dilakukan oleh seorang Muslim. Peran Nabi Muhammad sebagai guru, panutan, dan contoh hidup ini juga dibahas dalam Al Qur'an (QS. 8:1; QS. 33:21). Dengan demikian, hadis sebenarnya adalah reportase dari keadaan bagaimana al-Qur'an dipraktikkan dalam masa Nabi.

Ada empat wacana fungsi hadis terhadap al-Quran, yaitu sebagai penguat *(mu'akkid),* penjelasan *(tabyin),* pembentuk hukum baru *(tasyri'),* dan pe-*nasakh* al-Quran. Para ulama sepakat pada fungsi pertama dan kedua, sedangkan fungsi ketiga dan keempat diperselisihkan (Ali, 2014:73). Tidak seperti Al-Quran, hadis-hadis tidak cepat disusun selama dan segera setelah kehidupan Nabi Muhammad. Hadis dicatat dan ditransmisikan selama beberapa dekade dan bahkan berabad-abad (Brown, 2009). Pertanyaan tentang keaslian hadis telah menjadi perhatian abadi bagi para cendekiawan Muslim. Hadits tidak hanya ditemukan dalam apa yang disebut koleksi hadits, tetapi juga dalam kompilasi yang ditujukan untuk kehidupan nabi Muhammad, dalam catatan sejarah awal Islam, dan lain sebagainya (Motzki, 2016).

4. Agama sebagai teologi pembebasan

Al-Quran juga mempunyai tujuan untuk membebaskan manusia dari kebodohan dan ketimpangan sosial (ketidakadilan dalam segala hal). Dalam mencapai kesetaraan, al-Quran menguatkan bagian-bagian masyarakat yang lemah: orang-orang miskin, anak-anak yatim, kaum wanita, budak-budak, dan orang-orang yang terjerat hutang (Ali, 2014:102). Teologi pembebasan Islam dipengaruhi oleh teologi pembebasan Kristen, Gustavo Gutiérrez dan telah menjadi fokus sekelompok kecil cendekiawan Muslim di negara-negara dengan mayoritas

non-Muslim, khususnya di India dan Afrika Selatan (van den Heever, 2014). Teologi pembebasan, sebagaimana didefinisikan oleh Gustavo Gutiérrez pada tahun 1970-an, adalah gerakan teologis yang lahir dari upaya untuk menghapus ketidakadilan dan membangun masyarakat yang lebih bebas dan lebih manusiawi (van den Heever, 2014).

Dua teolog pembebasan al-Quran yang terkemuka adalah Esack dan Engineer; dan juga para penafsir egaliter-gender al-Quran seperti Wadud dan Barlas. Keadilan, menurut Esack, adalah komponen inti dari panggilan al-Quran, dengan Allah memerintahkan orang-orang yang beriman untuk menegakkan keadilan (QS. 7:29; 49: 9) (Rahemtulla, 2017). Tanpa keadilan sosial, maka kesalehan itu kurang, tidak lengkap. Esack juga mengusulkan interpretasi Al-Qur'an yang mengungkapkan pesan pembebasannya bagi wanita, budak, dan semua yang tertindas oleh yang kuat (Ciftci, 2014). Sedangkan Engineer memahami bahwa kesetaraan ekonomi merupakan aspek integral tentang keadilan al-Quran (Rahemtulla, 2017). Ketetapan hukum dan reformasi umum yang paling penting dari al-Quran adalah mengenai wanita dan perbudakan (Rahman, 1994). Menurut Warner (2010), Islam memiliki sikap keagamaan, kerangka hukum, teori sosial, dan adat istiadat yang paling berkembang tentang perbudakan. Terkait wanita, al-Quran sangat meningkatkan kedudukan wanita dalam beberapa segi, tetapi yang paling mendasar adalah kenyataan bahwa ia memberikan kedudukan pribadi yang penuh kepada wanita (Rahman, 1994:43).

5. Agama dalam pendidikan keluarga

Al-Quran menguatkan keluarga sebagai unit paling dasar dari sebuah komunitas; yang terdiri dari kedua orang tua, anak-anak, dan kakek-nenek. Nasution (1984) menulis bahwa dari 368 ayat *ahkam* (yang mengandung dasar hukum), ayat-ayat yang mengatur soal hidup kekeluargaan dan hidup perdagangan/perekonomian mempunyai jumlah terbesar. Angka mengenai hidup kekeluargaan ini besar karena keluargalah yang merupakan unit kemasyarakatan terkecil dalam tiap-tiap masyarakat. Dari keluarga-keluarga yang baik, makmur dan bahagialah tersusun masyarakat yang baik, makmur dan bahagia (Nasution, 1984:8). Literatur-literatur banyak membahas pendidikan keluarga dari aspek pendidikan anak mengenai Islam (Baharun, 2016; Jailani, 2014; Taubah, 2015). Keluarga merupakan lembaga pendidikan yang bersifat informal, selain itu juga merupakan lembaga yang bersifat kodrati (Taubah, 2015). Pendidikan agama dalam keluarga telah disyariatkan oleh Allah dalam al-Quran di antaranya QS. At-Tahrim: 6, QS. Al-Kahfi: 46, dan QS. Al-Furqon: 74-75.

Menurut Matondang et al. (2017), materi pendidikan yang diberikan orang tua kepada anak-anak mereka mencakup semua aspek pendidikan mulai dari pendidikan agama, ibadah, dan moral. (QS Luqman: 13-19). Kisah Luqman dalam al-Quran adalah peringatan bagi orang tua bahwa pendidikan anak adalah tanggung jawab orang tua (Matondang et al., 2017). Namun menurut pendapat al-Ghazali, anggota keluarga seharusnya saling mengajar, terutama orang tua dan orang dewasa lainnya yang mengajar anak-anak, tetapi juga mencatat bahwa anak-anak sering mengajar orang tua juga (Alkanderi,

2001). Dengan demikian, pendidikan keluarga adalah pengaturan timbal balik dalam pengetahuan yang terkadang berpindah dari orangtua ke anak, dan kadang-kadang berpindah dari anak ke orang tua. Salah satu tulisan yang lengkap dalam membahas bagaimana Islam mengatur berbagai hal dalam keluarga adalah yang dikarang oleh Hammudah Abd al-Afi (1995). Buku tersebut memuat fondasi dan batas keluarga dalam Islam, berbagai aspek pernikahan (kontrol perilaku seksual, tujuan pernikahan, mas kawin, perkawinan anak di bawah umur, dan lain-lain), relasi-relasi domestik (hak-kewajiban antara suami dan istri, orang tua dan anak, hubungan saudara laki-laki dan saudara perempuan, peran kekerabatan, keluarga berencana, dan lain-lain), perceraian, dan persoalan warisan.

6. Agama berfungsi dalam masyarakat

Al-Quran atau wahyu dari Tuhan mempunyai dua misi utama. Pertama, menyadarkan manusia akan hakikat dirinya dan keberadaan Tuhan. Itulah tujuan vertikal al-Quran. Sedangkan tujuan horizontalnya adalah pada peran manusia dan perbaikannya. Ini karena al-Quran menyatakan bahwa misi penciptaan manusia adalah menjadi khalifah (QS. 2:30) yang bertugas untuk menciptakan sebuah tata sosial yang bermoral di atas dunia, sebagai amanah yang telah ia terima dari Allah (QS. 33:72) (Ali, 2014:100). Islam memandang masyarakat sebagai asosiasi, yang dibentuk sesuai dengan hukum ilahi dengan tujuan hidup berdampingan secara harmonis dan damai (Laluddin, 2014). Wahyu Ilahi sebagaimana tercantum dalam al-Quran dan Sunnah Nabi Muhammad merupakan fondasi tatanan sosial dalam masyarakat

Islam (Laluddin, 2014). Karena itu, tidak ada ruang untuk sektarianisme atau rasisme dalam konsepsi Islam tentang masyarakat. Ini adalah sistem sosial universal berdasarkan prinsip tauhid (keesaan Tuhan), yang merupakan landasan persatuan dunia.

Sistem sosial Islam didasarkan pada prinsip-prinsip yang sehat dan adil, yang dirancang untuk mengamankan kebahagiaan dan kesejahteraan bagi individu dan masyarakat (Laluddin, 2014). Islam tidak mentolerir perang kelas, kasta sosial, atau dominasi individu atas masyarakat atau sebaliknya. Yang dianjurkan adalah persatuan umat manusia dan kesetaraannya di hadapan Tuhan (Laluddin, 2014). Izutsu (1997) mengklasifikasikan konsep-konsep sistem sosial dalam al-Quran ke dalam tujuh sub-bidang, yaitu (1) hubungan perkawinan yang meliputi masalah perkawinan, perceraian, dan perzinaan; (2) hubungan orang tua-anak yang mencakup kewajiban di antara keduanya dan aturan tentang adopsi; (3) hukum waris, yang berhubungan dengan pembagian harta dan kekayaan; (4) hukum kriminal yang menyangkut masalah pencurian, pembunuhan, dan pembalasan dendam; (5) hubungan bisnis yang berkaitan dengan perjanjian, utang, riba, dan sistem *profit sharing* dalam perdagangan; (6) hukum tentang derma seperti sedekah, infak, dan zakat, dan (7) hukum-hukum yang menyangkut perbudakan.

REFERENSI

Akbar, A. (2016). A Contemporary Muslim Scholar's Approach to Revelation: Mo□ammad Mo□tahed Šabestarī's Reform Project. *Arabica, 63,* 656-680. doi: 10.1163/135700585-12341420.

Al-Afi, H.A. (1995). *The Family Structure in Islam*. Illinois: American Trust Publications.

Ali. (2014). *Hubungan Al-Qur'an dan Hadis: Kajian Metodologis terhadap Hukuman Rajam*. Disertasi.

Alkanderi, L. (2001). Exploring Education in Islam: Al-Ghazali's Model of the Master-Pupil Relationship Applied to Educational Relationships within the Islamic Family. Thesis.

Baharun, H. (2016). Pendidikan Anak dalam Keluarga: Telaah Epistemologis. *Pedagogik: Jurnal Pendidikan, 3*(2), 96-107.

Brown, J.A.C. (2009). *Hadith: Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World*. Oxford: Oneworld Publications.

Ciftci, M. (2014). Liberation Theology: A Comparative Study of Christian and Islamic Approaches. *New Blackfriars, 96*(1064), 489-506. doi:10.1111/nbfr.12110.

Fanani, M. (2010). *Fiqh Madani Konstruksi Hukum Islam di*

Dunia Modern. Yogyakarta: LKIS.

Izutsu, T. (1997). *Relasi Tuhan dan Manusia: Pendekatan Semantik terhadap Al-Qur'an*. Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya.

Jailani, M.S. (2014). Teori Pendidikan Keluarga dan Tanggung Jawab Orang Tua dalam Pendidikan Anak Usia Dini. Nadwa: Jurnal Pendidikan Islam, 8(2), 245-260.

Laluddin, H. (2014). Conception of Society and Its Characteristics from an Islamic Perspective. International Journal of Islamic Thought, 6, 12-25. doi: 10.24035/ijit.6.2014.002.

Matondang, A.Y., Siddik, D. & Ernawati. (2017). Family Education in the Quran. IOSR Journal of Humanities and Social Science (IOSR-JHSS), 22(6), 7-16.

Motzki, H. (2016). Introduction: Hadith: Origins and Developments. Dalam H. Motzki (Ed.), *The Formation of the Classical Islamic World Vol. 28: Hadith: Origins and Developments* (pp. xiii-1). New York: Routledge.

Nasution, H. (1984). *Islam: Ditinjau dari Berbagai Aspeknya.* Jakarta: UI-Press.

Rahemtulla, S. (2017). Qur'an of the Oppressed: Liberation Theology and Gender Justice in Islam. Oxford: Oxford University Press.

Rahman, F. (1994). *Islam.* Bandung: Penerbit Pustaka.

Taubah, M. (2015). Pendidikan Anak dalam Keluarga Perspektif Islam. *Jurnal Pendidikan Agama Islam, 3*(1), 110-136.

van den Heever, A. (2014). *Islamic Liberation Theology.*

Thesis.

Ward, K. (2010). Religion and Revelation. Dalam *Oxford Handbooks Online.* doi:10.1093/oxfordhb/9780195340136.003.0013

Warner, B. (2010). *The Hadith: The Sunna of Mohammed (A Taste of Islam Series).* USA: CSPI, LLC.

BAB III
AGAMA SEBAGAI SISTEM BUDAYA

1. Konsep Agama sebagai Kebudayaan

Menurut Woodhead, konsep agama sebagai kebudayaan yaitu memahami bahwa agama berorientasi pada budaya yang serupa tetapi dengan konsepsi budaya yang jauh lebih luas daripada kepercayaan, yang terbukti dalam pendekatan psikologis dan antropologis terhadap agama, yang menafsirkan agama sebagai sistem makna yang merangkul seluruh kehidupan manusia. Jadi seseorang yang memiliki agama tertentu dapat menjadi bagian dari kelompok budaya dan masih mempertahankan identitas agamanya, bahwa seseorang tidak akan secara budaya sama dengan kelompok budaya dimana seseorang masuk. Agama masih merupakan penanda identitas utama mereka dan bukan budaya baru yang mereka coba adaptasi karena agama sebagai identitas simbolik (Woodhead, 2011). Dengan adanya identitasnya masing-masing agama baik berupa benda maupun ritual, agama menjadi faktor penting yang berhubungan dalam homogenitas dan membentuk sebuah budaya pada

agama tersebut (Leach, 2018). Sehingga banyak negara melakukan perlindungan praktik dan artefak agama mayoritas karena negara tersebut menjadikan agama sebagai budaya dan simbol budaya dan warisan bangsa (Baker & Crisp, 2018).

Menurut Upal, Agama sebagai perilaku dapat diklasifikasikan sebagai keyakinan dan ritual yang berkaitan dengan makhluk supernatural dan kekuatannya (Upal, 2014). Fenomena agama dan seperangkat ritualnya merupakan representasi dari peristiwa perilaku yang komplek (Rennie, 2016). Menurut Shaw bahwa agama menjadi standar dalam perilaku manusia yang mengalir dari perbedaan budaya antara negara tertentu, substate, dan transnasional identitas (Shaw, 2011). Hal ini didukung oleh pernyataan Fisher bahwa agama didefinisikan sebagai serangkaian kinerja sosial yang diukur dengan perilaku-perilaku individu seperti frekuensi kehadiran di gereja, tingkat pembaptisan anak-anak dll (Fisher, 2017). Akan tetepi modernitas dan teori sekularisasi menjadikan penurunan tajam dalam jumlah orang yang berperilaku sesuai dengan hukum agama di mana banyak ditemukan agama liberal yang telah dipengaruhi oleh modernisasi dan memasukkan nilai-nilai modern liberalisasi, egalitarianisme, rasionalitas dan pilihan pribadi, dan mengubah praktik keagamaan mereka (Fisher, 2017).

2. Agama sebagai Norma Hukum

Setiap penganut agama menganggap agama sebagai norma, sehingga dalam hal ini agama berfungsi sebagai pengawasan sosial dalam individu dan kelompok. Menumbuhkan rasa solidaritas, setiap penganut satu agama yang memiliki perasaan psikologis yang sama

dalam kesatuan iman. Rasa persatuan ini memupuk rasa persaudaraan. Ajaran agama dapat mengubah kepribadian seseorang dari individu atau kelompok menjadi nilai kehidupan baru sesuai dengan ajaran agama yang dianut oleh para pemangku kepentingan, kadang-kadang nilai kehidupan yang baru mampu mengubah loyalitas seseorang dengan norma yang sebelumnya dianut. Ajaran agama juga mendorong dan mengundang para pengikutnya untuk bekerja secara produktif tidak hanya untuk kepentingan mereka sendiri tetapi juga untuk kepentingan orang lain (Labolo, -, & Khadafi, 2018). Selain itu, ajaran agama cenderung menguduskan setiap upaya manusia, tidak hanya untuk sifat agama ukhrawi tetapi juga sifat agama dari nilai-nilai dunia (Labolo, -, & Khadafi, 2018). Pemahaman agama sebagai norma sangat didasarkan pada perspektif budaya, di mana religiusitas seseorang dapat bersifat normatif di beberapa masyarakat dan kurang normatif atau netral di negara lain karena keyakinan agama dan perilaku sangat mewakili hidup seseorang (Stavrova, Fetchenhauer, & Schlösser, 2013).

Agama dan simbol sangat berkaitan di mana, simbol berpotensi sebagai ingatan seperti adanya musik religius, doa, atau nyanyian, dan ikon seperti perhiasan, manik-mank, atau gambar dan bau seperti dupa (Webb & Stouffer, 2014). Hal ini didukung oleh pernyataan Owen bahwa agama sebagai seperangkat simbol dan praktik, banyak manifestasi agama yang terlihat dan hidup dari bangunan hingga pakaian upacara dan ritual (Owen, 2018). Organisasi kristen nasional menganggap bangunan keagamaan tertentu sebagai suci berdasarkan etnis atau identitas nasional dengan cara yang sama seperti identitas keagamaan simbolik dapat digunakan ke gereja tanpa disertai iman agama (Kilp, 2013). Menurut Geerts,

agama sebagai ranah simbolis, sesuatu yang disebut benar-benar nyata. Agama sendiri merupakan sistem simbol yang merumuskan konsep tatananan keberadaan umum dan mengenakan konsepsi-konsepsi ini dengan aura faktualitas yang tampak unik dan realistis. Karena menurut Geerts definisinya tentang agama adalah sistem simbol yang bertindak untuk membangun suasana hati dan motivasi yang kuat. Simbol biasanya digunakan untuk apa pun yang menandakan sesuatu yang lain, digunakn untuk tanda konvensional eksplisit dari satu jenis atau yang lain (Dialogues, 2017).

3. Ritual dan *Ceremony*

Ritual adalah tindakan sosial yang mewujudkan praktik kelompok sosial yang merupakan kunci utama memperkuat dan menciptakan tatanan moral dalam pengertian relasional dan interaksional (Kadar, 2017). Posisi ritual dalam masyarakat sebagai fenomena yang luas dan hadir dalam interaksi terkait dengan kesopanan, karena ritual merupakan bingkai dari tindakan berulang yang memaksa adanya hubungan serta memperkuat dan mengubah hubungan antarpribadi (Kadar, 2017). Selama berabad-abad, masyarakat kota telah menggunakan ritual dan upacara untuk menandai peristiwa-peristiwa secara koleltif dalam waktu yang dianggap layak untuk melakukan ritual tersebut (Roberts, 2017). Menurut Smith & Stewart, ritual memiliki sembilan fungsi, yaitu untuk (1) memberikan makna; (2) mengelola kecemasan; (3) memperkuat tatanan sosial; (4) mengkomunikasikan nilai-nilai penting; (5) meningkatkan solidaritas kelompok; (7) memberikan batas dengan kelompok lain; (8) memperkuat komitmen; dan (9) mengingat peristiwa penting (Smith

& Stewart, 2011). Sedangkan menurut Morgan fungsi utama ritual dan upacara adalah menciptakan ruang sakral, tempat di mana perasaan dan keyakinan terdalam pemiliknya dialami sepenuhnya, dihormati sejujurnya dan diungkapkan tanpa takut akan penghukuman (Morgan, 2019).

Hubungan antara tempat ibadah dan masyarakat sangat dekat. Tempat ibadah sebagai simbol dan penggerak kegiatan masyarakat. Tempat ibadah melekat pada komunitas dan menjadi simbol bagi pemeluknya (Sadono & Herlily, 2018). Sebagai simbol dari sebuah agama, kesucian tempat ibadah menjadikan hal yang utama dan sangat diperhatikan di mana kawasan tersebut harus bebas dari segala aktivitas yang menyimpang dari ajaran agama atau perbuatan maksiat (Kurnia, 2017). Tempat ibadah dengan karakter dan suasan yang terbentuk di dalamnya, hal ini sesuai dengan fungsi tempat ibadah seperti halnya gereja sebagai tempat dan wadah berbagai kegiatan peribadatan dan keagamaan umatnya (Anggraeni, 2019). Tidak hanya memperkuat hubungan dengan Tuhan, temapat ibadah juga memiliki fungsi sosial yang tinggi dalam halnya mengenai toleransi. Di mana hal ini terjadi dalam penelitian Nuriyanto di Surakarta dengan keberadaan tempat ibadah yang berdekatan antar dua agama yang berbeda, pengelolaan yang baik terhadap rumah ibdah tersebut menjadi jembatan untuk saling berinteraksi dalam lingkungan sosial (Nuriyanto, 2015).

4. Fungsi Organisasi-organisasi Agama

Menurut Durham organisasi keagamaan memainkan peran yang kuat dalam menanamkan altruisme dan

karakteristik pribadi lainnya yang meningkatkan stabilitas sosial, produktivitas, dan bentuk modal sosial lainnya seperti meningkatkan kesukarelaan, komitmen sosial, integritas dan kreativitas umum (Cole Durham, 2010). Organisasi keagamaan juga dapat mensponsori pelaksanaan dan penyediaan layanan sosial yang sangat terlihat selama periode kesulitan ekonomi. Ada beberapa alasan bagi organisasi keagamaan untuk memikul tanggung jawab dalam pelayanan sosial ini yaitu nilai dan norma kasih sayang dan altruisme memotivasi orang-orang beragama untuk membantu orang lain dan pekerjaan amal sering kali memanifestasi para religius (Lu, Jung, & Bauldry, 2019). Selain itu Organisasi keagamaan sangat berfungsi untuk saling membantu sesama dalam lingkup agama yang sama seperti banyak dialami oleh para imigran-imigran di negara yang menjadikan agama mereka sebagai agama minoritas (Suárez-Orozco, Singh, Abo-Zena, Du, & Roeser, 2011). Dewasa ini, organisasi keagamaan menjadi lebih banyak berinvestasi dalam menangani masalah-masalah pembagian rasial melalui ibadah multiras (Edwards, Christerson, & Emerson, 2013).

REFERENSI

Anggraeni, D. W. (2019). PENGARUH AKSESORIS DAN ELEMEN PEMBENTUK RUANG TERHADAP KARAKTER DAN SUASANA INTERIOR GEREJA KRISTEN SUMATERA BAGIAN SELATAN (GKSBS) SILOAM PALEMBANG. *hirARCHi*, *16*(2), 24-34

Baker, C., & Crisp, B. R. (2018). *Re-imagining religion and belief: 21st century policy and practice*. Policy Press.

Cole Durham, J. (2010). Legal status of religious organizations: A comparative overview. *Review of Faith and International Affairs*. https://doi.org/10.1080/15570274.2010.487986

Dialogues, I. (2017). *Interfaith Dialogues in Indonesia and Beyond*.

Edwards, K. L., Christerson, B., & Emerson, M. O. (2013). Race, Religious Organizations, and Integration. *Annual Review of Sociology*. https://doi.org/10.1146/annurev-soc-071312-145636

Fisher, N. (2017). Fragmentary Theory of Secularization and Religionization - Changes in the Family Structure as a Case Study. *Politics and Religion*. https://doi.org/10.1017/S1755048316000730

Kadar, D. Z. (2017). Politeness, Impoliteness and Ritual. In *Politeness, Impoliteness and Ritual*. https://doi.org/10.1017/9781107280465

Kilp, A. (2013). Lutheran and Russian Orthodox Church Buildings as Symbols of Cultural Identity in the Estonian Parliamentary Elections of 20111. *Religion, State and Society*. https://doi.org/10.1080/09637494.2013.839131

Kurnia, N. I. (2017). PERSEPSI MASYARAKAT KOTA SAMARINDA TENTANG RENCANA PEMBANGUNAN HOTEL DI KAWASAN ISLAMIC CENTER PROVINSI KALIMANTAN TIMUR.

Labolo, M., -, A., & Khadafi, M. R. (2018). The Influence of Personal Religiosity Level against Corruption Behaviour in the Province of Bangka Belitung Islands. *Journal of Public Administration and Governance*. https://doi.org/10.5296/jpag.v8i2.12977

Leach, E.C. (2018). Culture, Religion, and Homonegativity. Eastern Kentucky University Encompass

Lu, Y., Jung, J. H., & Bauldry, S. (2019). Explaining the cross-national variation in the relationship between religious organization membership and civic organization participation. *Social Science Research*. https://doi.org/10.1016/j.ssresearch.2019.06.001

Morgan, J. D. (2019). Introduction. *Meeting the Needs of Our Clients Creatively: The Impact of Art and Culture on Caregiving*. https://doi.org/10.9783/9780812206371.1

Nuriyanto, L. K. (2015). Social Integration Management Of Places Of Worship For Islam And Christian

In Surakarta. *Analisa: Journal of Social Science and Religion*, *22*(1), 29-41.

Owen, O. F. and M. (2018). Religion in Conflict and Peace Building. In *United States Institute of Peace*.

Rennie, B. (2016). Can Philosophy Save the Study of Religion? *Method and Theory in the Study of Religion*. https://doi.org/10.1163/15700682-12341358

Roberts, B. (2017). Entertaining the community: The evolution of civic ritual and public celebration, 1860-1953. *Urban History*. https://doi.org/10.1017/S0963926816000511

Sadono, W., & Herlily. (2018). Urban conflict: Reterritorialization in Northern part of Bekasi. *IOP Conference Series: Earth and Environmental Science*. https://doi.org/10.1088/1755-1315/126/1/012207

Shaw, J. E. (2011). The Role of Religion in National Security Policy Since September 11, 2001. In *Carlisle Papers*.

Smith, A. C. T., & Stewart, B. (2011). Organizational Rituals: Features, Functions and Mechanisms. *International Journal of Management Reviews*. https://doi.org/10.1111/j.1468-2370.2010.00288.x

Stavrova, O., Fetchenhauer, D., & Schlösser, T. (2013). Why are religious people happy? The effect of the social norm of religiosity across countries. *Social Science Research*. https://doi.org/10.1016/j.ssresearch.2012.07.002

Suárez-Orozco, C., Singh, S., Abo-Zena, M. M., Du, D., & Roeser, R. W. (2011). The Role of Religion and Worship Communities in the Positive Development of Immigrant Youth. In *Thriving and Spirituality Among*

Youth: Research Perspectives and Future Possibilities. https://doi.org/10.1002/9781118092699.ch12

Upal, M. A. (2014). Strong Flying Women and Weak Invisible Men: How People Make Superhuman Concepts Coherent. *CogSci*.

Webb, J., & Stouffer, L. E. (2014). Religious and spiritual differences within families: Influences on end-of-life decision making. *Journal for Nurse Practitioners*. https://doi.org/10.1016/j.nurpra.2014.05.018

Woodhead, L. (2011). Five concepts of religion. *International Review of Sociology*. https://doi.org/10.1080/03906701.2011.544192

BAB IV
FENOMENOLOGI SEBAGAI ILMU

1. Definisi Konsep Fenomenologi

Konsep fenomenologi merupakan pemikiran dan metodologi yang dibuat oleh Edmun Huserrl di abad ke-20 dan berakar pada idealism Jerman Immanuel Kant, Wilhelm Dilthey, dan Max Weber. Konsep ini, merujuk pada konstruksionisme sosial yang melihat pada produk subjektif dari adanya interaksi sosial dan pengalaman hidup dan menantang adanya positivism dan fenomena objektifikasi kesadaran . Konsep yang merupakan bentuk kualitatif dan induktif ini, dengan demikian menjadi pemikiran yang mampu mengakui adanya prasangka dan bias serta subjektifitas karena berusaha memahami suatu fenomena spesifik yang dialami oleh seorang individu. Hal ini kemudian menegaskan, bahwa tujuan dari pemikiran fenomenologi, adalah untuk meningkatkan pemahaman atas fenomena dari berbagai pengalaman (Harrison et al., 2017). Sejalan dengan hal tersebut, Deering dan Williams (2019) juga mengungkapkan hal yang serupa. Ia melihat bahwa metode fenomenologis-hermeneutik ini, menjadi metode

yang berusaha untuk mengungkan pengalaman hidup, dengan mengeksplorasi fenomena pribadi dalam bentuk narasi. Ia kemudian dapat menjadi bentuk interpretasi atas makna, yang terwujud melalui struktur teks. Deering dan Williams (2019) kemudian memaparkan penafsiran Lindseth dan Norbery yang mengungkapkan adanya tiga tingkatan interpretasi para literature Ricoeur yakni *naïve reading, structural analysis,* dan *comprehensive understanding*.

Julmi (2018) kemudian membawa pemahaman mengenai fenomenologi dalam sudut pandang yang berbeda. Di dalam tulisannya, Ia bersandar pada karya Schmitz dan Rappe, yang mana karya Schmitz didasarkan pada kritik psikologis mengenai konsep fenomenologi baru yang dikembangkannya untuk membangkitkan kepekaan atas realitas pengalaman hidup yang kemudian membedakan konsepnya dari pemikiran Edmun Husserl. Schmitz, mengembangkan dan memperbaiki konsep fenomenologi lama, dengan lebih menekankan pada femonena relasional yang menjadi keadaan faktual bagi seseorang. Ia juga berusaha membuat akses pemahaman dan pengetahuan tersebut secara lebih transparan.

Unsur-unsur fenomenologi setidaknya terdapat dua hal. Disebutkan oleh Mujib (2015), unsur yang pertama ialah *epoche*. Yakni, mengurung semua anggapan dan penilaian diri sendiri. Seseorang yang menggunakan pendekatan fenomenologi, harus menanggalkan segala bentuk atribut, seperti adat istiadat, jabatan, agama, dan pandangan pengetahuan. Seseorang dituntut untuk dapat mengesampingkan pengetahuan dan asumsi pribadi dan harus memahami proses terjadinya fenomena tertentu. Hal tersebut disebabkan karena kajian fenomenologi

yang lebih menekankan pada pengalaman sehari-hari, yang berlandaskan pada kesadaran manusia. Sehingga seseorang harus memahami dan memberikannya makna. Dalam kajian fenomenologi agama, *epoche* berfungsi dalam banyak hal. Diantaranya mampu menumbukan sikap simpatik, menghilangkan prasangka dan emosi seperti marah dan benci serta *interested approaches.* Dengan demikian, keberadaan *epoche* dapat diistilahkan sebagai bentuk "reduksi fenomenologis". Unsur yang kedua, ialah *eidetic intuition.* Mujib (2015) mencontohkan *eidetic intuition* sebagai cara untuk "melihat ke dalam jantung makna agama". Dengan menekankan unsur ini, maka seseorang mampu melihat apa yang sebenarnya terjadi, melihat esensi objektifitas dan secara bersamaan mengarah pada subjektifitas persepsi dan relfeksi. Selain itu, seseorang juga mampu memperoleh "pemahaman intuitif" tentang suatu fenomena sebagai pengetahuan objektif. Melalui dua unsur ini, maka seseorang dapat mengetahui struktur mendasar atas adanya suatu fenomena (Mujib, 2015).

2. Sejarah Perkembangan Fenomenologi

Sejarah perkembangan fenomenologi, dijelaskan oleh Brinkmann (2016) yang mana setelah perang dunia kedua, gerakan fenomenologis melemah dan bergeser dari fenomenologis menjadi konsep antropologis. Antropologi disini, dipaparkan sebagai ilmu yang memuat adanya histori, filosofi, dan perspektif linguistic yang kemudian kehadirannya menjadi penting bagi pedagogi dan fenomenologi sendiri. Selain Brinkmann (2016), Potrais (2019) juga melihat sejarah perkembangan fenomenologi.Dimulai dari sejarah fenomenologi

konstruktivisme Kant, pendekatan fenomenologi pada awalnya berhubungan erat dengan semantic. Kemudian, fenomenologi diwakili oleh Husserl yang menolak positivis dan mendukung pengalaman subjektif. Hal ini kemudian membawa konsepsi fenomenologi yang bersandar pada Husserl dan Heidegger yang dikatakan sebagai "sumber kebingungan". Keduanya, dikatakan memiliki perbedaan substantive diantara fenomenologi transedental dengan bracket-less milik Heidegger.

Keduanya kemudian membawa pada kontribusi evolusi fenomenologi ke berbagai arah. Heidegger disebut memiliki pengaruh kuat pada evolusi eksistensialisme yang tercermin dalam teks klasik oleh Sartre yakni *Being and Nothingness*: Sebuah Esai tentang Ontologi Fenomenologis *(L'Atre et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique).* Selanjutnya, Potrais (2019) memaparkan sejarah setelah perang dunia 2, yang mana evolusi fenomenologi dalam disiplin post-modernisme dipelopori oleh Jean-Francois Lyotard, Michel Foucault dan Jacques Derrida.

3. Fenomenologi dalam Ilmu Sosial

Fenomenologi dalam Ilmu sosial, tercermin melalui apa yang disampaikan oleh Tada (2019) dalam tulisannya yang memaparkan teori sosiologi fenomenologis milik Schutz dan teori sistem sosial milik Luhmann. Schutz berpendapat bahwa makna dalam sosiologi interpretative adalah waktu. Demikian halnya dengan Luhman yang melihat makna dan waktu sebagai bagian penting dari perbedaan ukuran spasial antara kesadaran manusia dan sistem sosial (Tada, 2019). Dari sudut pandang fenomenologis, waktu menjadi hal esensial. Fenomena tersebut muncul ke dalam sistem sosial melalui komunikasi

intens yang dapat disebut dengan fenomena sosial. Hal ini kemudian sejalan dengan apa yang disampaikan oleh Moran (2017). Moran (2017) melihat bahwa fenomenologi dalam ilmu sosial tidak lepas pada intensionalitas kolektif. Intensionalitas kolektif tersebut paparnya, telah menjadi topic dalam filsafat sosial kontemporer. Apa yang disampaikan oleh Tada mengenai pemikiran Schutz, rupanya juga dipaparkan oleh Belvedere (2019) dalam tulisannya. Ia memaparkan, bahwa Schutz mendasari teori peran sosial, konsep relative alami, pengetahuan sosiokultural, dan relevansi berdasar pada fenomenologi atas kehidupan dunia. Peran sosial tersebut, paparnya membangun hubungan diantara ide pragmatis dan fondasi fenomenologis.

Di dalam ilmu sosial lainnya, fenomenologi juga dapat ditemukan melalui *Philosophy Money* milik George Simmel (Elizabeth, 2019). Elizabeth (2019) mengatakan, bahwa argumen metodologis yang dipaparkan Simmel dalam filosofi uang, menggambarkan fenomenologi modern di mana adanya dialektika antara *system building* dengan materialitas dan idealitas. Hal tersebut, kemudian membawa bentuk fenomenologi yang ada ke dalam praktik teoretis yang menjadikan pengalaman hidup sebagai suatu hal yang tidak lepas dari filsafat atau pemikiran. Dengan demikian, *philosophy money* yang digagas oleh Simmel, dapat menghasilkan praktik pengetahuan baru dengan meresmikan pemahaman relativis baru tentang filsafat diri (Elizabeth, 2019). Namun fenomenologi tidak hanya tercermin melalui *philosophy of money*, melainkan juga melalui gagasan Lukacs yakni *phenomenology of capitalism* (Jackson, 2019).

4. Fenomenologi dalam studi agama

Fenomenologi dalam studi agama, termuat dalam tulisan Ahimsa-Putra (2012) yang mengupas tuntas pendekatan fenomenologi dalam pandangan Husserl. Ahimsa (2012) menuturkan, bahwa fenomena dalam kajian agama, adalah bentuk kesadaran yang memuat keberadaan dunia gaib dan empiris. Kedunya,berelasi dan membentuk hubungan yang simbolik. Agama dalam kajian fenomenologis, selanjutnya dapat dipahami sebagai suatu hal yang individual. Ia menegaskan adanya kesadaran, pengetahuan, dan pandangan individual yang dikatakan Ahimsa (2012) dapat mendorong perilaku khas pada seorang individu. Namun, di satu sisi, agama sebagai kesadaran kolektif, juga sama-sama mendorong kesadaran, pengetahuan, dan pandangan kolektif yang disebut Ahimsa (2012) merujuk pada "umat" dan "jamaah" dari agama tersebut. Mujib (2015) kemudian memaparkan dua karakteristik dalam pendekatan fenomenologi agama. Yakni, fenomenologi menjadi metode untuk memahami agama dalam netralitas dan menggunakan preferensi orang yang berkaitan yang disebut dengan *epoche*. *Epoche* tersebut, merupakan bentuk "meninggalkan diri sendiri" guna memahami perspektif orang lain yang kemudian menjadi penting dalam memahami agama.

Selain itu, fenomenologi agama juga menekankan taksonomi untuk melihat masyarakat beragama dan berbudaya. Untuk itu, dalam fenomenologi agama, dibutuhkan berbagai macam pendekatan dan bantuan disiplin lain seperti Psikologi dan Antropologi untuk memahami secara mendalam bagaimana pengalaman yang dialami oleh pemeluk agama tertentu. Juga apa yang mereka rasaakan dan bagaimana beragam

kebenaran dari makna upacara, ritual, doktrin dalam sebuah agama (Mujib, 2015). Hal tersebut kemudian sejalan dengan apa yang disampaikan oleh Staudig (2017), yang menarasikan fungsi fenomenologi dalam studi agama. Yakni, fenomenologi agama berguna untuk melihat sebuah makna terbatas pada agama, bagaimana fenomena praktik keagamaan, keterkaitan agama dengan kehiduoan sekuler dan realitas yang merujuk pada post-secularism dan melihat korelasi antara agama dan sudut pandang tertentu.

5. Sifat khas dari fenomenologi

Sifat khas atau karakteristik kajian fenomenologi, dipaparkan oleh Mujib (2015) dalam tulisannya. Ia mengatakan, bahwa fenomenologi tidak lepas dari pola pikir sub-subjektivisme yang memandang suatu yang tampak dan melihat makna dibalik suatu fenomena tersebut. Selain pola pikir yang sub-subjektivisme, fenomenologi juga menekankan objektivikasi intensional yang menghubungkan kesadaran dengan adanya struktur di dalamnya. Intensionalitas, tambah Mujib (2015), merupakan identifikasi yang banyak dipengaruhi berbagai hal. Seperti motivasi, minat, hingga emosional dan intelektualitas. Selanjutnya, Mujib juga menyebut intensionalitas korelasi, di mana ciri ini dapat mengkorelasikan setiap aspek yang ada. Selain intensionalitas korelasi, konstitusi juga tidak kalah penting. Ia dapat melihat aktivitas intensional yang berfungsi mengkonstitusikan objek yang dipandang sebagai suatu hal yang sudah ada dan berasal dari pendapat aktivitas intensional.

Terlepas dari beberapa karakter atau sifat

fenomenologi, pendekatan ini juga memiliki sejumlah kekuatan dan kelemahan yang menjadi karakter atau ciri dari kajian ini. Mujib (2015) memaparkan, setidaknya ada dua kelebihan dan dua kekurangan. Kelebihannya, fenomenologi merupakan metode keilmuan yang dapat mendeskripsikan suatu fenomena dengan tidak memanipulasi data. Selain itu, fenomenologi juga dapat melihat objeknya sebagai satu hal yang utuh dan berelasi dengan objek lainnya. Sehingga fenomenologi menekankan pendekatan holistic yang kemudian banyak digunakan oleh ilmuwan. Namun, kelemahannya adalah, fenomenologi menjadi pengetahuan yang objektif sehingga cukup absurd untuk dipahami. Terakhir, fenomenologi memberi peran terhadap subjek untuk terlibat dengan objeknya, sehingga relasi keduanya menjadi cukup membingngungkan dan cenderung subjektif.

Merujuk kepada sejarah perkembangan fenomenologi, Fahrian (2016) mengungkapkan bahwa kajian ini sebelumnya telah menyebar di sejumlah negara dan banyak dipergunakan dalam bidang komunikasi, pendidikan, music, dan agama. Kemudian, fenomenologi juga mulai dipergunakan dalam studi ethnicity, film, gender dan ilmu politik hingga kini dipergunakan juga dalam studi ekologi, etnologi, kedokteran dan keperawatan. Seiring perkembangannya, fenomenologi kemudian mencakup 4 percabangan besar. Yakni *Realistic Phenomenology, Constitutive Phenomenology, Existential Phenomenology,* dan *Hermeneutical Phenomenology* (Fahrian, 2016). Di dalam cabang *realistic phenomenology,* kajian yang ada lebih menekankan pada persoalan universal manusia yang dilihat melalui sejumlah hal seperti tindakan, motif dan nilai kepribadia. Sementara

Constitutive Phenomenology melihat pada pandangan Husserl yang menekankan filsafat ilmu pengetahuan alam, di mana terdapat *metode transcedental phenomenological epache* dan penyederhanaannya yang ditunjukkan dengan intersubjektivitas. Selanjutnya, cabang *Existential Phenomenology* melihat pada pemikiran Heidegger yang menggunakan kehidupan manusia dalam ontology fundamental, yang cenderung merujuk pada topic tindak kekerasan, konflik, kekuasaaan, dan kematian. Namun, ia juga membahas hingga isu gender bahkan kesusastraan. Terakhir, *hermeneutical phenomenology* melihat pada metode interpretasi eksistensi manusia. Ia meliputi kecenderungan tiga pendekatan terdahulu yang kemudian membedakan dengan cabang lainnya dengan menggunakan metode interpretasi yang banyak digunakan dalam bidang studi (Fahrian, 2016).

REFERENSI

Ahimsa-Putra, H. S. (2012). Fenomenologi agama: Pendekatan Fenomenologi untuk memahami agama. *Walisongo: Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan*, *20*(2), 271-304.

Belvedere, C. (2019). Alfred Schutz's Fragments on Social Roles as a Phenomenological Alternate to Mainstream Sociology. *Human Studies*, *42*(3), 327-342.

Brinkmann, M. (2016). Phenomenological theory of Bildung and education. *Encyclopedia of educational philosophy and theory*, 1-7.

Deering, K., & Williams, J. (2019). Social justice, capabilities and learning support provided by lecturers: A phenomenological-hermeneutic study. *Nurse education in practice*, *37*, 153-158.

Elizabeth S. Goodstein (2019) Thinking at the Boundaries: Georg Simmel's Phenomenology of Disciplinarity, The Germanic Review: Literature, Culture, Theory, 94:2, 175-187,DOI: 10.1080/00168890.2019.1585671.

Harrison, A., Burress, R., Velasquez, S., & Schreiner, L. (2017). Social media use in academic libraries: A phenomenological study. *The journal of academic librarianship*, *43*(3), 248-256.

Jackson, R. (2019, August). Book review: Richard Westerman, Lukács's Phenomenology of Capitalism. In *Symposium: Canadian Journal of Continental Philosophy*. CSCP.

Julmi, C. (2018). A Theory of Affective Communication: On the Phenomenological Foundations of Perspective Taking. *Human Studies*, *41*(4), 623-641.

Moran, D. (2017). The Phenomenology of the Social World: Husserl on Mitsein as Ineinandersein and Füreinandersein. *Metodo*, *1*, 99-142.

Mujib, A. (2015). Pendekatan Fenomenologi dalam Studi Islam. *Al-Tadzkiyyah: Jurnal Pendidikan Islam*, *6*(2), 167-183.

PH, Fahrian. (2016). *STUDI FENOMENOLOGI PERTANDINGAN SEPAKBOLA PIALA DUNIA 2014 DI KALANGAN REMAJA KOTA BANDUNG FENOMENA PIALA DUNIA 2014 DI KALANGAN MAHASISWA DI BEBERAPA UNIVERSITAS KOTA BANDUNG* (Doctoral dissertation, PERPUSTAKAAN).

Staudigl, M. (2017). Alfred Schutz and phenomenology of religion: Explorations into ambiguous territory. Geoffrey Poitras (2019): Phenomenology and heterodox economics, Review of Social Economy, DOI: 10.1080/00346764.2019.1669811.

Tada, M. (2019). Time as sociology's basic concept: A perspective from Alfred Schutz's phenomenological sociology and Niklas Luhmann's social systems theory. *Time & Society*, *28*(3), 995-1012.

BAB V
FENOMENOLOGI AGAMA SEBAGAI PENDEKATAN

1. Pengertian (konsep) fenomenologi agama

Manolache (2017) melihat fenomenologi agama sebagai "*a study of the infrastructure of the religiousness*". Sementara itu, Dudek et al. (2019). mendeskripiskan fenomenologi agama sebagai "*an area of human existence, which is inaccessible to scientific methods, based on experiment, intersubjectivity and possibility of falsification*". Fenomenologi agama merupakan metodologi yang menunjukkan agama sebagai pengalaman manusia yang unik dan layak dalam bidang studinya sendiri (Gschwandtner, 2019). Tujuan utama dari fenomenologi agama ialah untuk mencari makna fenomena keagamaan—yang disebut "efek hermeneutic" dari fenomenologi (Kristensen dan Saussaye dalam Akhiyat, 2019; Koltsov, 2019). Dengan demikian, pengkajian tentang fenomenologi agama perlu melibatkan visi yang terintegrasi dengan operasionalisasi langkah-langkah sistematis untuk menguraikan

tindakan/ fenomena keagamaan secara mendalam dan berkorelasi dengan diagnosis realitas agama (Eliade dalam Manolache, 2017).

Pada kuartil pertama abad ke-20, ada dua bentuk fenomenologi paralelologi: fenomenologi filosofis dan fenomenologi agama (Samarina, 2017). Fenomenologi agama tidak tergantung pada teori filosofis, tujuannya ialah memberikan deskripsi dan klasifikasi fenomena agama. Dua teori tersebut memiliki perbedaan mendasar, yakni fenomenologi filosofis didasarkan pada kesadaran, sedangkan fenomenologi agama didasarkan pada keberadaan (Samarina, 2017). Di sisi lain, keduanya merupakan fenomena khusus dalam kehidupan keagamaan pada awal abad ke-20 dengan perhatian khusus kepada kategori "*secular*", "*modernism*" and "*cri-sis*" (Koltsov, 2019). Kristensen berpendapat bahwa sejarah agama dan filsafat saling berhubungan yang mana pengaruhnya menjadi pelengkap dari studi fenomenologis (Akhiyat, 2019). Bersamaan dengan religiusitas, berlaku juga perilaku non-religius, ateisme atau agnostisisme yang merupakan pemahaman metafisis dari dunia (Monserrat, 2011). Karena itu, analisis fenomena keagamaan selalu melibatkan metafisika atau filsafat agama. Hasil dari filsafat agama menjadi bagian dari refleksi ilmiah-filosofis yang mengarah kepada ide "problematis agama metafisik".

2. Pendekatan positivisme naturalisme dalam studi agama

Positivisme memisahkan teori dari praksis (Susanto, 2015). Dengan demikian, ilmu pengetahuan menjadi bersifat objektif dan universal dengan mengabaikan

unsur-unsur subjektifitas. Dalam mendeskripsikan agama, pendekatan positivistic dan legal formal justru akan menjauhkan agama dari makna yang sebenarnya. Sebab, pada dasarnya, agama merupakan ajaran maupun insitusi social yang penuh dengan nilai dan makna. Dalam hal ini, agama menjadi spirit peradaban sepanjang masa melalui pengungkapan nilai-nilai objektif yang bisa dinikmati bersama. Nilai-nilai objektif agama bisa diperoleh dengan cara menyelami kalbu agama atau jantung dari agama tersebut (Susanto, 2015). Sementara itu, menurut Mudzakir (2017), bila eksternalisasi pengetahuan keagamaan manusia telah didistorsikan oleh cara pikir positivsme, maka keberagamaan manusia akan kehilangan karakteristiknya. Kompleksitas pengetahuan manusia tentang masyarakat tidak bisa disederhanakan oleh cara pikir determinisme-mekanistik yang mengeleminasikan unsur-unsur spiritual dan agama sebagai kebutuhan kodrat manusia (Mudzakir, 2017).

Pembahasan bahwa kepercayaan bukanlah ilusi dapat dilihat dari pendekatan naturalism. Naturalism biasanya mengarahkan kepada pandangan filosofis yang memberikan suatu peranan penentu atau bahkan peranan eksklusif kepada alam dengan menekankan oposisinya terhadap roh atau 'tata adikrodat' (Faturahman, 2019). Sementara itu, pendekatan naturalism positivistic focus kepada bagaimana penemuan hukum alam universal tentang agama (Nelson, 2012). Melalui pendekatan ini, peneliti dapat menjadi pengamat yang terpisah dari subjek yang diteliti. Peneliti menolak banyak asumsi—sebagaimana yang dilakukan dalam pendekatan *hermeneutic-phenomenological* – tetapi menggantinya dengan asumsi mereka sendiri termasuk dalam hal operasionalisasi, metode kuantitatif lebih unggul daripada

kualitatif, dan sains lebih unggul dari filsafat atau agama. Namun, asumsi tersebut dapat melemahkan kekuatan temuan. Misalnya, gagal memeriksa asumsi. Keyakinan peneliti justru dapat mempengaruhi interpretasi data. Selain itu, variable yang dioperasionalkan gagal menangkap sejauh mana maksud fenomena, misalnya ketika menggunakan kehadiran ibadah sebagai indikasi agama

3. Ruang lingkup studi fenomenologi agama

Fenomenologi digunakan dalam bidang studi keagamaan untuk menunjukkan pencarian pola pengalaman atau praktik keagamaan lintas tradisi (Gschwandtner, 2019). Pengalaman religious sebagai aspek utama studi fenomenologi agama telah memberikan penggambaran orientasi iman atau kepercayaan pada objek yang diteliti secara konsisten (Akhiyat, 2019). Pengalaman agama ini bersifat sangat subjektif dan individual (Dudek et al., 2019). Seringkali, keyakinan juga bersifat kaku, dan menurut definisi, tidak dapat dibuktikan. Selain itu, pendekatan fenomenologi memandang agama sebagai sesuatu yang memiliki komponen berbeda dan dipelajari dengan cermat berdasarkan tradisi agama untuk mendapatkan pemahaman di dalamnya (Akhiyat, 2019). Fenomenologi agama juga menghadirkan studi tentang system keagamaan, ritual keagamaan, sejarah agama, dan budaya masyarakat (Zaenuddin, 2018). Di sisi lain, fenomenologi agama berkaitan dengan kesadaran yang memiliki tiga ruang lingkup: 1) totalitas aliran kesadaran; 2) *inner consciousness* (kesadaran batin); dan 3) keterlibatan mendalam (intensionalitas) (Umam, 2015).

Zaenuddin (2018) menggambarkan masyarakat

Baduy yang tinggal di desa Kanekes, Distrik Lauidmar, Kabupaten Lebak, Provinsi Banten. Dalam pemaparannya, pendekatan fenomenologi agama digunakan untuk menyelidiki sistem keagamaan dan ritual keagamaan Sunda Wiwitan secara sistematis dari perspektif fenomenologi dengan ikut melihat aspek ideologis, politik, ekonomi, dan social. Hasilnya menunjukkan bahwa komunitas Baduy telah bersyahadat, kemudian mempraktekkannya dengan sikap asketis. Dengan keyakinan pada agama asli, mereka memelihara dan melestarikan warisan leluhur atau dalam istilah disebut Sunda karuhun. Ini menunjukkan bahwa iman dan ketaatan komunitas Baduy kepada Tuhan diekspresikan melalui tindakan mereka untuk melindungi hutan, sungai, dan gunung—bukan dengan menghafal atau menafsirkan tulisan suci. Sementara itu, ibadah ritual dilakukan dengan bekerja di sawah sesuai aturan adat dan tabu agar panen berhasil dan masyarakat sejahtera. Dengan demikian, Sunda Wiwitan dapat dipahami sebagai agama fungsional dengan kearifan dan pengetahuan local yang memiliki kapasitas untuk menjaga kaharmonisan alam dan social di desa Kanekes.

REFERENSI

Akhiyat, A. (2019). Debates on Religious Studies In the Phenomenology Perspective and Its Contribution to Interfaith Tolerance. *Ulumuna*. https://doi.org/10.20414/ujis.v23i1.347

Dudek, A., Krzystanek, M., Krysta, K., & Górna, A. (2019). Evolution of religious topics in schizophrenia in 80 years period. *Psychiatria Danubina*.

Faturahman, B. M. (2019). Pluralisme Agama dan Modernitas Pembangunan: Rekonstruksi Pemikiran Pluralisme dalam Membentuk Etika Universal. *JSSH (Jurnal Sains Sosial Dan Humaniora)*. https://doi.org/10.30595/jssh.v2i2.2798

Gschwandtner, C. M. (2019). What is phenomenology of religion? (Part I): The study of religious phenomena. *Philosophy Compass*. https://doi.org/10.1111/phc3.12566

Koltsov, A. V. (2019). Philosophical phenomenology of religion (M. scheler, a. reinach, e. stein) in context of religious modernism. *Voprosy Filosofii*. https://doi.org/10.31857/S004287440006319-5

Manolache, S. (2017). Mircea Eliade's Research Method in the Field of the History and Philosophy of Religion.

SSRN Electronic Journal. https://doi.org/10.2139/ssrn.3086136

Monserrat, J. (2011). Philosophy and psychology of religion. *Estudios de Psicologia*. https://doi.org/10.1174/021093911794834630

Mudzakir. (2017). Hukum Islam di Indonesia dalam Perspektif Konstruksi Sosial Peter L. Berger. *AL-'ADALAH*. https://doi.org/10.24042/ADALAH.V12I1.181

Nelson, J. M. (2012). A History of Psychology of Religion in the West: Implications for Theory and Method. *Pastoral Psychology*. https://doi.org/10.1007/s11089-011-0407-y

Samarina, T. S. (2017). Phenomenology of religion and philosophical phenomenology. *Voprosy Filosofii*.

Umam, M. H. (2015). Inner Consciousness Tindakan Nabi. *Teosofi: Jurnal Tasawuf Dan Pemikiran Islam*. https://doi.org/10.15642/teosofi.2011.1.1.1-17

Zaenuddin, D. (2018). Hinduism, Islam and Other Tradition Influences of Sunda Wiwitan Baduy: Tradition, Local Wisdom and Sustainability in Desa Kanekes Banten. Proceeding Book - International Seminar Bali Hinduism, Tradition and Interreligious Studies. Hindu University of Indonesia: Bali.

BAB VI
MODEL-MODEL FENOMENOLOGI AGAMA

1. Individu dan kolektif dalam Agama

Agama adalah sistem pemikiran dan perbuatan yang dilaksanakan oleh kelompok yang membantu individu (anggota) satu kurang pedoman dan sasaran obyek penyembahan (Fromm,1988). Agama sebagai sebuah kesadaran individual, agama tersebut merupakan suatu kesadaran yang sangat pribadi, yang tidak dimiliki oleh individu-individu lain (Ahimsa-Putra,2012). Prespektif humanisme religius meyakini bahwa manusia memiliki dua naluri yaitu naluri alamiah dan naluri ketuhanan (Amin, 2013). Humanisme religius merupakan salah satu aliran Filsafat Islam yang memandang bahwa manusia memiliki kapasitas intelektual untuk menentukan pilihan. Karenanya, kebebasan merupakan pemberian Tuhan yang paling penting dalam upaya mewujudkan nilai-nilai kemanusiaan dengan menjunjung tinggi dimensi etis dan humanis yang terkandung di dalam agama dan ilmu (Amin, 2013). Prespektif fenomenologi merupakan

sebuah pendekatan filsafat yang berpusat pada analisis terhadap gejala yang mendatangi kesadaran manusia (Pandor, 2013). Eksistensi manusia menjadi sangat penting dalam prespektif fenomenologi agama. Hal ini karena hanya manusia yang memiliki kesadaran untuk menerjemahkan pengalaman-pengalamannya terkhusus berkaitan dengan pengalaman bergama.

Individu berperan sentral dalam agama. Dalam pendekatan fenomenologi manusialah yang memiliki kesadaran tentang dunia kehidupan (life world) dan dunia antarsubjek (ntersubjective) (Ahimsa-Putra, 2012). Manusia berada dalam dunia tersebut saling berhubungan, sehingga kesadaran yang terbentuk diantara mereka bersifat sosial atau dimiliki bersama (Ahimsa-Putra, 2012:275).Menurut Ahimsa-Putra (2012) agama memiliki dua dimensi: kolektif dan individual. Agama dalam dimensi individual terutama berkaitan dengan religious experience yang dialami oleh seseorang secara individu. Kemudian individu tersebut menyebarkan sesuatu yang ia peroleh dari pengalaman mistisnya dan kemudian disebarkan kepada sekelompok orang dan terdapat orang-orang yang mempercayainya.

Di sini kepercayaan tersebut menjadi milik kolektif, dan ini akan menjadi dasar bagi munculnya pola-pola perilaku kolektif (Ahimsa-Putra,2012). Perilaku dalam fenomenologi adalah sesuatu yang bermakna. Manusia memberikan makna pada perilakunya. Makna-makna itu ada yang bersifat individual, sosial, kolektif karena manusia selalu berada dalam suatu kehidupan sosial. Adanya makna kolektif merupakan collective counsciousness inilah yang melahirkan perilaku kolektif termasuk agama (Isfironi,2019).

2. Model penelitian fenomenologi agama

Fenomenologi berangkat dari pola pikir subyektivisme yang tidak hanya memandang dari suatu gejala yang tampak nemun berusaha menggali makna dibalik setiap fenomena itu (Basrowi & Sudikin, 2002:33). Menurut Ahimsa-Putra (2012: 278) fenomenologi sebagai logos (discourse) atau wacana tentang fenomena memberikan suatu deskripsi setepat mungkin tentang apa yang hadir dan ada di hadadapan kesadaran. Deskripsi ini harus lengkap dan dilakukan oleh kesadaran atau oleh subjek yang sepenuhnya sadar, subjek yang menulis, yang menjelaskan tentang apa yang telah dikatakan atau ditulis. Namun deskripsi yang tetap tidak akan pernah dapat dilakukan dengan tuntas. Husserl (Ahimsa-Putra, 2012) menyatakan bahwa fenomenologi tidak mendasarkan pada model dalam memahami kebudayaan atau gejala-gejala sosial dalam masyarakat. Dalam fenomenologi sebenarnya tidak ada model untuk mempelajari suatu masyarakat, kebudayaan atau gejala sosial budaya tertentu, karena sejak awal fenomenologi memang tidak ditunjukkan untuk itu (Ahimsa-Putra, 2012).

Menurut Mujib (2015) perspektif fenomenologi agama memiliki 2 unsur penting. Pertama, fenomenologi adalah metode untuk memahami agama seseorang yang termasuk di dalamnya usaha sebagian dalam mengkaji pilihan dan komitmen mereka secara netral sebagai persiapan untuk melakukan rekonstruksi pengalaman orang lain. Kedua, konstruksi skema taksonomik untuk mengklasifikasi fenomena dibenturkan dengan batas-batas budaya dan kelompok religius. Pendekatan ini hanya menangkap sisi pengalaman keagamaan dan kesamaan rekasi keberagamaan semua manusia secara

sama, tanpa memperhatikan dimensi ruang dan waktu dan perbedaan budaya masyarakat (Mujib,2015).

Deskripsi fenomenologis agama yang bersifat individual ini akan menekankan kesadaran-keasadaran, pengetahuan-pengetahuan, pandangan-pandangan individual, yang khas sifatnya, yang kemudian mendorong munculnya perilaku-perilaku khas pula, yang individual (Ahimsa-Putra,2012). Menurut Elliade (Ridlwan,2013), bentuk-bentuk agama kuno dan primitive adalah paradigmatik bagi kehidupan fundamental tang secara langsung relevan dengan manudia modern. Agama adalah keimanan personal, supranatural, suci atau transenden mengantarkan penafsiran agama yang sangat individualistik, yang berasal pada akar pembedaan problematik antara agama dan dunia (Ridlwan, 2013). Agama dipandang sebagai fenomena karena memenuhi 2 aspek (Wabab, 2017). Petama, fenomena selalu "menunjuk ke luar" atau berhubungan dengan realitas di luar pikiran. Kedua, fenomena dari sudut kesadaran, karena selalu berada dalam kesadaran manusia. Agama sebagai fenomena menurut Taufik Abdullah (2004), tidak hanya menempatkan agama sebagai doktrin. Namun, dalam tataran lebih luas mencoba melihat dan memahami bahwa agama menghasilkan struktur dan dinamika dalam masyarakat. Selain itu, agama sebagai fenomena juga menyentuh ranah psikologi agama yang merupakan usaha untuk mengetahui corak pengahadapan masyarakat terhadap simbol dan ajaran agama (Abdullah,2004)

3. Agama sebagai interpretasi

Pengetahuan mengenai pandangan, pendapat, makna, nilai, pengetahuan yang dimiliki oleh individu

atau warga suatu masyarakat merupakan salah satu syarat terpenting dalam upaya ilmu sosial budaya untuk dapat mengerti, memahami, gejala-gejala sosial budaya berupa berbagai pola perilaku dan tindakan manusia (Isfironi,2019). Dalam pendekatan fenomenologi agama, upaya interpretasi terhadap agama dilakukan dengan sangat ketat dan hati-hati. Terdapat dikotomi insider dan outsider dalam upaya interpretasi agama dalam penelitian fenomenologi agama. Problem insider dan outsider mengacu pada alur berfikir bahwa pemiliki suatu agama saja yang bisa memahami agama yang dimilikinnya secara tepat dan sempurna, sedangkan orang luar yang tidak memiliki agama tersebut tidak bisa(Rahman, 1985; Sholeh,2016.). Namun, demikian, dalam penerapannya dalam studi agama outsider dapat meneliti agama lain dengan mengedepankan sikap anti permusuhan dan prasangka, berpikiran terbuka, bersikap simpati, jujur, dan penuh ketulusan (Rahman,1985).

Pengalaman penghayatan agama dalam prespektif fenomenologi berarti seseorang masuk ke dalam diskursus tentang kesadaran subjek akan fenomen-fenomen yang memungkinkan seseorang menangkap *eidos* atau hakekat agama (Pandor,2013). Dalam konteks fenomenologi (Isfironi,2019), memahami adalah mengetahui pandangan-pandangan, pengetahuan, nilai-nilai, noerma, aturan yang ada dalam suatu masyarakat atau yang dianut oleh individu, dan kemudian dapat menetapkan relasinya dengan perilaku warga masyarakat, perilaku sebuah kolektivitas, atau perilaku individu tertentu. Hal yang paling penting dalam fenomenologi agama adalah apa yang dialami oleh pemeluk agama, apa yang dirasakan, dikatakan dan dikerjakan serta bagaimana pula pengalaman tersebut bermakna baginya

(Mujib,2015).

Konsep Epoche menjadi sebuah konsep dalam fenolomenologi agama. Menurut Husserl (Casram,2016), fenomenologi merupakan sebuah studi terhadap struktur kesadaran tersebut mengacu kepada objek-objek di luar dirinya. Epoche menjadi ciri khas fenomenologi Husserl untuk memperlihatkan dua hal penting(Casram,2016). Pertama, kecermatan dalam menunjukkan akar permasalahan mendasar yang ada pada zaman modern, yaitu kesalahpahaman dalam memahami sifat dasar dunia dan sifat dasar manusia. Kedua, kecermatan dalam menunjukkan jalan keluar dari permasalah modern tersebut, yaitu melalui sikap fenomenologis khususnya epoche.

REFERENSI

Abdullah, Taufik.(2004). Metodologi Penelitian Agama, Suatu Pengantar. Yogyakarta:Tiara Wacana.

Amin, H. (2013). Aktualisasi Humanisme Religius Menuju Humanisme Spiritual dalam Bingkai Filsafat Agama. SUBSTANTIA, 15(1), 66-80.

Basrowi & Sudikin. (2002). Metode Penelitian Kualitatif Prespektif Mikro. Surabaya: Insan Cendekia.

Casram, C. (2016). Membangun sikap toleransi beragama dalam masyarakat plural. Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama Dan Sosial Budaya, 1(2), 187-198.

Fromm, Erich. (1988). Pschoanalysa and Religion. (terj. Muchsin Manaf). Surabaya: Pelita Buana.

Isfironi, M. (2019). Fenomenologi Agama: Menimbang Tawaran Ahimsa-Putra dalam Memahami Agama, 1(2). pp. 1-11.

Mujib, A. (2015). Pendekatan Fenomenologi dalam Studi Islam. Al-Tadzkiyyah: Jurnal Pendidikan Islam, 6(2), 167-183.

Pandor, P. (2013). Phenomenology of Religion Towards Adult Religion. Arete, 1 (1).

Rahman, F. (1985). Approaches to Islam in religious

studies: Review essay. Approaches to Islam in religious studies, 189-202.

Ridlwan, N. A. (2013). Pendekatan Fenomenologi Dalam Kajian Agama. KOMUNIKA: Jurnal Dakwah dan Komunikasi, 7(2).

Sholeh, F. (2016). Penerapan Pendekatan Fenomenologi Dalam Studi Agama Islam. qolamuna: Jurnal studi islam, 1(2), 349-360.

Wahab, Y. (2019). FENOMENOLOGI DI PERSIMPANGAN: PERDEBATAN DALAM STUDI AGAMA. AL-MISBAH (Jurnal Islamic Studies) , 5 (1), 81-99.

BAB VII
YANG GHAIB DAN YANG NYATA DALAM AGAMA

1. Aspek-aspek magis dalam Agama

Wilkie (1997) mengatakan bahwa aspek magis dalam agama dapat berupa ritual, simbol dan tempat sakral. Praktik magis mewakili kekuatan supranatural seperti dewa, roh leluhur, sihir dan hantu. Ia menambahkan bahwa konsep magis dalam agama berkaitan dengan ketuhanan, kerohanian, hakikat kehidupan dan kematian dan kotrol unsur alam dan supranatural. Hal ini sejalan dengan yang dikatakan James Frazer bahwa magis dan agama memiliki empat aspek: *sympathetic (including mimetic) magic prior to religion, magical spell, Demonology* (perjalanan kematian seseorang) dan *fusion of magic with religion* (karma dan *medical heal*) (dalam Marwick, 1902). Frazer dalam bukunya yang berjudul "*The Golden Bough a Study in Magic and Religion*" mengatakan bahwa religius magis dapat berupa mantera, jimat dan upacara. Aspek magis dalam agama adalah surga dan neraka, malaikat, wahyu, setan/iblis, takdir (kematian/jodoh/rezeki), sholat, pahala dan dosa.

Menurut Frazer, manusia memecahkan persoalan

hidupnya dengan akal dan sistem pengetahuannya, tetapi akal dan sistem pengetahuan itu ada batasnya. Semakin maju kebudayaan manusia, makin luas batas akal itu, tetapi dalam banyak kebudayaan, batas akal manusia masih amat sempit. Soal-soal hidup yang tak dapat dipecahkan dengan akal dipecahkannya dengan magic. Pada mulanya kata Frazer, manusia hanya mempergunakan ilmu gaib untuk memecahkan soal hidupnya yang ada di luar batas kemampuan dan pengetahuan akalnya. Agama waktu itu belum ada dalam kebudayaan manusia. Lambat laun terbukti bahwa banyak dari perbuatan magicnya itu tidak ada hasilnya juga, maka mulailah ia percaya bahwa alam itu didiami oleh mahlukmahluk halus yang lebih berkuasa daripadanya, maka mulailah ia mencari hubungan dengan makhluk-makhluk halus yang mendiami alam itu, dari sinilah awal wujudnya agama. Keterbatasan akal manusia berkaitan dengan keberadaan Tuhan dan eksistensinya.

Berkaitan dengan masalah Tuhan, banyak pembahasan teologis dan filosofis yang telah menetapkan bahwa Tuhan bersifat absolut dan tidak terbatas. Sementara akal manusia bersifat terbatas. Merupakan satu hal yang gamblang bagi semua orang bahwa mustahil sesuatu yang terbatas itu mampu mendeteksi semua sisi yang dimiliki oleh eksistensi yang bersifat absolut dan tidak batas. Dengan demikian hanya hal-hal yang bersifat universal dari Tuhan saja yang dapat dideteksi oleh akal manusia. Adapun esensi sejati Tuhan, maka akal manusia tidak mungkin mampu untuk mengenal dan mengetahuinya secara sempurna. Hal ini dikarenakan keterbatasan akan kemampuan akal dan pengetahuan yang dimilikinya. Untuk mengimbangi keterbatasannya, adakalanya manusia melakukan sesuatu yang lebih

bersifat spiritual. Melalui perilaku spiritual ini manusia berusaha memenuhi akan kebutuhan rohaninya. Kebutuhan rohani atau kebutuhan spiritual ini adalah kebutuhan nonmateri. Dengan pemenuhan kebutuhan spiritual ini manusia berupaya mendekatkan diri kepada Yang Maha Kuasa dalam rangka mencapai tujuan tertentu yang dikehendakinya, misalnya pendalaman iman.

2. Pentingnya Akal dan Interpretasi dalam Agama

Secara umum berpikir dengan akal mengandung arti "keterhindaran dan kehati-hatian" serta digunakan untuk mengingatkan seseorang agar berhati-hati. Memang akal berfungsi mendorong ke arah kebaikan dan menghalangi/mengingatkan seseorang menyangkut dampak keburukan agar berhati-hati sehingga tidak terjerumus dalam bahaya atau sesuatu yang tidak diinginkan. Terulangnya kata "akal" dan aneka bentuknya dalam jumlah yang sedemikian banyak mengisyaratkan pentingnya peranan akal. Bahkan kedudukan itu diperkuat oleh ketetapan al-Qur'an tentang pencabutan/pembatasan wewenang mengelola dan membelanjakan harta-walau milik seseorang bagi yang tidak memiliki akal/pengetahuan (Q.S. An-Nisa ayat 5). Bahkan pengabaian akal berpotensi mengantar seseorang tersiksa di dalam neraka (Q.S. Al-Mulk ayat 11). Melalui akal, lahir kemampuan menjangkau pemahaman sesuatu yang pada gilirannya mengantar pada dorongan berakhlak luhur. Ini dapat dinamai *al-'aql al-wazi'*, yakni akal pendorong. Akal juga digunakan untuk memperhatikan dan menganalisis sesuatu guna mengetahui rahasia-rahasia yang terpendam untuk memperoleh kesimpulan ilmiah dan hikmah yang dapat ditarik dari analisis tersebut. Kerja akal di sini

membuahkan ilmu pengetahuan sekaligus perolehan hikmah yang mengantar pemiliknya mengetahui dan mengamalkan apa yang diketahuinya. Ini dinamai *al'aql al-mudrik*, yakni akal penjangkau (pengetahuan). Di samping kedua fungsi di atas, masih ada lagi yang melebihi keduanya, yaitu yang mencakup keduanya, tapi dalam bentuk yang sempurna dan matang sehingga tidak ada lagi kekurangan atau kekeruhan. Memang, bisa saja ada akal yang menghasilkan pengetahuan, tetapi (masih berpotensi mengandung) kekurangan hikmah. Demikian juga bisa jadi ada hikmah yang dilahirkan oleh mereka yang tidak berpengetahuan.

Di samping itu, al-Qur'an menggarisbawahi perlunya menghindari hal-hal yang dapat menghambat akal untuk berpikir lebih jernih dan beramal lebih baik. Kecaman al-Qur'an terhadap mereka yang mengikuti tradisi leluhur tanpa dasar ilmu merupakan salah satu contoh dari penekanan kitab suci ini menyangkut pentingnya penggunaan akal. Memang, kaum muslim dituntut untuk percaya, tetapi kepercayaan yang harus didukung oleh ilmu dan dikukuhkan oleh hati yang suci, bukan sekadar percaya atas dasar pengamalan dan pengamalan leluhur. Dengan uraian di atas kiranya dapat disimpulkan bahwa akal yang dimaksud oleh al-Qur'an adalah akal yang mengantar manusia meraih pengetahuan dan hikmah serta mengantarnya menuju akhlak luhur serta pemeliharaan kesucian nurani. Niscaya bahwa kepercayaan pada ajaran agama tanpa menggunakan rasio atau intelek justru akan mengaburkan kebenaran yang hakiki. Oleh karena itu, diperlukan juga rasionalitas dalam hidup beragama agar kepenuhan diri sebagai makhluk rasio terwujud. Dengan akal, manusia dapat

berpikir dengan jernih tentang apa yang dipercayainya dalam ajaran agama tertentu. Kejernihan dalam berpikir ini membuat manusia dapat beragama dengan lebih humanistis, karena tidak mengingkari kemanusiaannya itu sendiri (Putra, 2020).

3. Ziarah Kubur atau Keyakinan pada yang Ghaib

Pada mulanya ziarah kubur bagi orang Muslim dilarang, namun setelah Nabi Muhammad berziarah ke makam ibunya, kemudian ziarah kubur diperbolehkan. Ziarah kubur menjadikan pelakunya teringat akan kematian dan kehidupan akhirat, bahwa ia pada saatnya kelak akan mati dan mengalami segala yang ada di alam barzkh dan akhirat. Di Indonesia sebagian besar masyarakat muslim melakukan ziaran kubur dengan berbagai macam mitivasi. Ada di antara mereka yang aktif berziarah kubur ke makam orang tua setiap hari tertentu untuk berkirim do'a, ada juga yang pada bulan-bulan tertentu secara rombongan berziarah ke makam para wali dan kiai dengan tujuan bertabarruk, dan lain sebagainya. Dilansir dari https://islam.nu.or.id/post/read/85822/empat-motivasi-ziarah-kubur-menurut-syekh-nawawi-banten, ada empat motivasi orang melakukan ziarah kubur: (1) ziarah kubur dengan tujuan untuk mengingat mati dan akhirat; (2) Ziarah kubur bertujuan untuk mendoakan orang yang ada di dalam kuburan;(3) ziarah kubur dengan motivasi untuk tabarruk atau mendapatkan keberkahan; (4) ziarah kubur dengan motivasi untuk memenuhi hak ahli kubur yang diziarahi seperti ziarah ke makam orang tua.

Tempat-tempat keramat adalah tempat bersemayamnya arwah leluhur atau dewa-dewi, juga kekuatan-kekuatan gaib yang ada pada benda tertentu,

yang kebetulan tersimpan di tempat keramat itu. Dalam hal ini Frazer memberikan pengertian kekuatan gaib (magi) adalah kekuatan yang ada pada benda-benda dan terhadapnya manusia berusaha menguasainya untuk tujuan tertentu. Di tempat keramat pada saat-saat tertentu dijadikan sebagai pusat kegiatan keagamaan, seperti upacara-upacara persembahan kepada "Yang Maha Kuasa" melalui situs religius. Setiap makam keramat memiliki perbawa masingmasing, dan berhasil tidaknya maksud peziarah bergantung pada keyakinanya. Tentang perbawaan makam keramat, Bapak Kuncen menyebutkan bahwa setiap makam keramat memiliki perbawa berkah masing-masing. Ada perbawa keberuntungan pada bidang kesuksesan dalam usaha, perdagangan, jodoh, keselamatan, kewibawaan, kepemimpinan (kedudukan dalam pemerintah), dan lain lain.

4. Kematian dan orang mati dalam kehidupan manui

Dilansir dari https://www.pinterpolitik.com/di-balik-ziarah-para-politisi/ bahwa masyarakat Indonesia pada dasarnya memang memiliki nilai moral yang tinggi terhadap makam atau kuburan, terutama makam dari tokoh-tokoh penting masyarakat. Misalnya, para politisi berziarah ke makam tokoh-tokoh keramat beberapa di antaranya adalah untuk berdoa dan seolah-olah meminta restu. Selain itu, alasan lain yang umum dilontarkan mereka adalah untuk mengenang, meneladani, dan menghormati pahlawan bangsa. Seperti yang dilakukan Jokowi ketika berziarah ke makam Gus Dur misalnya, yang mana ia pernah mengakui bahwa ia memang meneladani nilai-nilai demokrasi, kemanusiaan, keagamaan, dan toleransi dari sosok Gus Dur. Pada dasarnya ziarah

merupakan hal yang lumrah dilakukan oleh masyarakat Indonesia. Namun, jika hal ini dilakukan di tahun politik dan dilakukan oleh para aktor politik, hal ini menjadi suatu fenomena yang disorot dan perlu ditelaah apa motif terselubung di baliknya. Menurut Henri Chambert-Loir dan Claude Gillot, ziarah kubur tidak hanya terkait dengan ibadah dan perilaku agama. Menurut mereka, ziarah kubur juga memiliki unsur sosial-politik. Hal ini terutama terkait dengan makam tokoh dan bagian dari golongan mana yang menjadi tujuan ziarah. Dengan melakukan ziarah, sebenarnya dapat dikatakan pula telah melakukan politik praktis. Gus Dur yang semasa hidup juga memang sering melakukan ziarah pernah mengakui bahwa dengan berziarah, si penziarah dapat 'berkomunikasi' dengan yang diziarahi.

Dapat dipikirkan dan direfleksikan bahwa di samping untuk memenuhi kebutuhan spiritual para politisi dan sebagai penghormatan, ziarah ke makam keramat dapat menjadi suatu aksi politis untuk memperoleh suara para pengikut atau warga daerah yang mengeramatkan tokoh yang diziarahi. Kondisi tersebut sejalan dengan pendapat Harris bahwa ziarah telah dikooptasi secara politik oleh para aktor politik tersebut. Terlihat bahwa ada semacam upaya untuk menciptakan legitimasi dengan kunjungan-kunjungan ke makam keramat tersebut. Mengutip dari Rosmana (2009) berziarah atau mengunjungi makam keramat merupakan suatu upaya untuk mendoakan yang diziarahi dan mencari berkah dari Allah SWT, tetapi bagi yang memiliki motivasi lain, yakni hendak memohon pertolongan kepada yang diziarahi, maka kegiatan itu bertentangan dengan ajaran Islam, karena termasuk menyekutukan Tuhan. Walaupun diterpa gelombang arus globalisasi, ternyata masyarakat kita masih ada

yang berpegang teguh pada kepercayaan adat istiadat leluhurnya. Kepercayaan sebagai keyakinan dalam hidupnya diwujudkan di antaranya dengan tindakan berkunjung ke tempat yang dianggap suci atau keramat. Tempat-tempat semacam ini dianggap memiliki kekuatan gaib dan mistik (Rosmana, 2009)

5. Aspek rasionalitas dalam agama

Dilansir dari http://www.balairungpress.com /2016/06/ menghidupkan-kembali-rasionalitas-agama/, agama tidak berlawanan dengan pemikiran rasional. Bahkan sesungguhnya islam mempunyai cara berpikir yang rasional dan empiris. Banyak sekali anjuran dalam Islam mengenai pentingnya penggunaan akal pikiran dan pencarian pengetahuan melalui observasi. Selain itu, terdapat perintah-perintah eksplisit dalam kitab suci Al Quran kepada manusia untuk memperhatikan tanda-tanda yang ada di alam semesta, di dalam sejarah, dan di dalam diri kita sendiri. Salah satu contoh perintah tersebut adalah Q.S. Al A'raf ayat 176 yang berbunyi, "Demikian itulah perumpamaan orang-orang yang mendustakan ayat-ayat Kami. Maka ceritakanlah (kepada mereka) kisah-kisah itu agar mereka berpikir." Dalam ayat tersebut manusia diperintahkan untuk mengambil pelajaran dari kisah-kisah sebelum mereka dengan menggunakan akal pikiran yang mereka miliki. Kuntowijo dalam bukunya yang berjudul "paradigma islam" mengatakan ada 5 hal pembaharuan dalam pemikiran islam agar sesuai dengan permasalahan yang dihadapi: (1) Program pertama adalah pengembangan dari penafsiran individual menjadi penafsiran sosial struktural dalam memahami ayat Al-Qur'an; (2) mengubah cara berpikir subjektif menjadi

cara berpikir objektif.; (3) mengubah cara pandang Islam yang normatif menjadi teoretis; (4) mengubah pemahaman ahistoris menjadi pemahaman historis. Berpikir ahistoris berarti kita memandang sejarah hanya sebagai pengetahuan. Sedangkan pemahaman historis berarti kita mencari solusi masalah yang kita hadapi saat ini; (5) bagaimana kita menafsirkan wahyu-wahyu yang bersifat umum menjadi wahyu yang spesifik dan empiris

Oleh yang demikian, dapat difahami bahawa kerangka pemikiran dan keilmuan Islam adalah berteraskan kepada dinamisme hubungan dan interaksi antara sumber-sumber utama ilmu yang sah dalam Islam. Ilmu yang mutawatir (al-Quran dan hadis mutawatir) serta khabar yang benar menjadi sumber utama kebenaran yang membawa kepada keyakinan sama ada yang berkaitan perkara zahir mahupun yang ghaib. Sedangkan sumbersumber lain yang berdasarkan pancaindera dan akal tidak kurang pentingnya dalam meneliti dan mengesahkan tanda-tanda Allah SWT sama ada dalam bentuk ayat al-kawn ataupun ayat al-matluww dalam kerangka wahyu Ilahi. Zarif (2009) mengatakan bahwa aspek rasional dalam agama berkaitan dengan akal dan wahyu dan penafsiran Al-Qur'an dengan akal. Ia menambahkan bahwa akidah, usul al-fiqh, fiqh, tafsir, 'ulum al-Qur'an, hadist, 'ulum al-hadith, tasawuf berlandaskan epistemologi agama. Dapat dikatakan bahwa agama tidak dapat menjawab secara riil dan konkret pertanyaan tentang eksistensi Tuhan dan kepastian sejati. Namun agama mengajarkan secara manusiawi caracara atau pun tata hidup yang mengarahkan manusia kepada kebaikan dan kesempurnaan Sang Pencipta. Ilmu pengetahuan memang tidak dapat membuktikan secara empiris dan kuantitatif tentang Tuhan, namun

agama dengan pendekatan humanistis agaknya memberi kepercayaan tentang adanya Tuhan. Beragama secara rasional memaksudkan bahwa beragama tidaklah cukup hanya dengan kepercayaan saja. Beragama di zaman sekarang ini juga berkaitan dengan relasi antara manusia dengan Tuhannya, sesamanya, dan alam ciptaan-Nya (Putra, 2020).

REFERENSI

Marwick, W. (1902). Magic and Religion. The Expository Times, 13(11), 495–499. doi:10.1177/001452460201301105

Putra, G. B. (2020). BERAGAMA YANG RASIONAL-RELASIONAL: Diskursus Filosofis tentang Umat Beragama di Indonesia.

Rosmana, T. (2009). Budaya Spiritual: Persepsi Peziarah pada Makam Keramat Lelulur Sumedang. Patanjala, 1(3), 243-257.

Toy, C. (1899). Relation between Magic and Religion. Journal of the American Oriental Society, 20, 327-331. doi:10.2307/592340

Wilkie, L. A. (1997). Secret and sacred: Contextualizing the artifacts of African-American magic and religion. Historical Archaeology, 31(4), 81-106.

Zarif, M. M. M. (2016). Penghujahan Rasional Gah: Satu Analisis. HADIS, 21-31.

Internet

http://www.balairungpress.com/2016/06/menghidupkan-kembali-rasionalitas-agama/ diakses tanggal 21 April 2020

https://tirto.id/arti-penting-menggunakan-akal-menurut-alquran-cpUn diakses tanggal 21 April 2020

https://islam.nu.or.id/post/read/85822/empat-motivasi-ziarah-kubur-menurut-syekh-nawawi-banten diakses tanggal 21 April 2020

https://www.pinterpolitik.com/di-balik-ziarah-para-politisi/ diakses pada 22 April 2020

https://www.kompasiana.com/ahmadsahidin12/5d2bf3180d82305ed603d762/ulasan-buku-akal-dan-wahyu-tentang-rasionalitas-dalam-ilmu-agama-dan-filsafat

BAB VIII
AGAMA DAN MODERNITAS

1. Agama sebagai praktik sehari-hari

Agama merupakan bagian dari kehidupan manusia, secara umum manusia telah percaya dengan adanya agama untuk mengendalikan perilaku dan tatanan kehidupan manusia. Agama berperan sebagai norma dan aturan hukum yang secara sosial melegitimasi tindakan dari kelompok sosial sehingga agama dimaknai sebagai suatu identitas yang dapat memberikan pedoman dan pandangan hidup bagi setiap individu (*way of life*) (Soehadha, 2014:8). Praktik agama dalam kehidupan sehari-hari diwujudkan melalui ritual agama seperti berdoa yang mengandung makna dan nilai dalam memberikan akibat serta kepuasan pada tindakan yang telah dilakukan individu (Hogg, Adelman, & Blagg, 2010). Sasaki et al., (2011) menuliskan bahwa cara agama dipraktikkan dalam kehidupan sehari-hari mempengaruhi kesejahteraan psikologis yang cenderung menghasilkan kepekaan sosial dalam interaksi budaya.

Oleh sebab itu, praktik agama mencangkup ekspresi dan interaksi dalam ruang-ruang bersama seperti ritual, khotbah, musik, tarian dan tradisi yang mempengaruhi spiritualitas dan membentuk solidaritas bagi orang-orang yang terlibat di dalamnya (Ammerman, 2014).

Melalui praktiknya, agama menghasilkan keyakinan terhadap adanya relasi sebab-akibat yang dihasilakan dari interaksi antar individu sehingga mendatangkan dampak tertentu seperti kepercayaan karma dalam kehidupan (Koerner et al, 2013). Hal ini karena agama merupakan ajaran yang bersumber langsung dari Tuhan, yang berarti segala sesuatu mengenai agama merupakan kemurnian, kebenaran, dan kekekalan abadi dan tidak dapat dirubah oleh manusia. Memuat dari laman Kompasiana[1], bentuk praktik keagamaan dalam kehidupan sehari-hari yakni pelaksanaan ritual ibadah, Ibadah dijelaskan sebagai suatu ketaatan yang dilakukan dan dilaksanakan sesuai perintah Tuhan, sikap merendahkan diri kepada Tuhan dengan rasa cinta yang sangat tinggi dan mencakup atas segala apa yang Tuhan perintah baik ucapan maupun perbuatan. Adapun contoh lainnya adalah mengaji, pada agama Islam sejak usia dini anak-anak diajarkan untuk mengaji. Mengaji sendiri merupakan adalah suatu hal yang dilakukan untuk mempelajari atau memperdalam kitab suci umat Islam yaitu Al-Qur'an. Mengaji dalam agama Islam merupakan salah satu contoh ibadah.

1 Safitri, E. (2017). Agama atau tradisi https://www.kompasiana.com/ekasaaafitri/59310d06b69373b525e78eca/agama-atau-tradisi (diakses pada 22 April 2020)

2. Agama sebagai ceramah, khotbah dan pengajian

Agama bukan hanya dipandang sebagai sesuatu yang mendoktrin tetapi sebagai materi yang mempengaruhi cara berpikir, bertindak dan berperilaku dalam kehidupan sehari-hari (Fakhruroji, 2012:193). Dalam konteks ini nilai agama diimplementasikan dalam bentuk praktik keagamaan melalui materi yang diwujudkan pada kegiatan ceramah dan khutbah. Menurut Maryatin (2014), penyampaian materi ceramah/khutbah/pengajian berisikan ajakan dalam berbuat kebaikan dan larangan akan perbuatan munkar untuk mewujudkan kesempurnaan ajaran dan pemahaman nilai-nilai agama Islam bagi setiap individu. Ceramah/khutbah disampaikan melalui berbagai bentuk sarana yang berupa 1)dakwah Fardiah (nasihat teguran dalam kelompok kecil); 2)dakwah Ammah (pidato lisan); 3) dakwah bil-Lisan (dialog lisan); 4)dakwah bil-Haal (disampaikan melalui perbuatan nyata); 5)dakwah bit-Tadwin (tulisan dalam media)(Zaini, 2015). Dalam hal ini media secara tidak langsung memfasilitasi ruang ideologis agama untuk dapat menampilkan sifat dan peran sosial normative dari ajaran agama tersebut kepada pengikutnya. Salah satu bentuknya adalah youtube Islam dimana youtube menjadi media informasi yang membagikan materi ceramah/khutbah tentang nilai dan hukum Islam dengan platform yang mudah terjangkau oleh masyarakat terutama generasi muda sehingga media dan praktik memberikan jaminan terhadap keberlangsungan sebuah agama (Aripin et al., 2016).

Organisasi agama menjadi wadah ekspresi sosial dari adanya ajaran agama yang diyakini setiap individu. Tracey (2012), menuliskan organisasi agama

merupakan akomodasi dan wadah dalam menyatukan kepentingan serta orientasi dari para penganut agama untuk mempertahankan keberadaanya. Sehingga secara tidak langsung organisasi agama berperan penting dalam membentuk jaringan sosial. Dalam konteks perubahan, jaringan sosial dalam organisasi agama terus berkembang dan berdinamika sesuai dengan pola perkembangan masyarakat. Perkembangan ini menjadi suatu dobrakan inspirasi adanya nilai-nilai pembaharuan agama yang tidak hanya berpengaruh pada aspek sosial-politik tetapi dalam pendidikan dan kesejahteraan masyarakat (Lendriyono & Nulhaqim, 2016). Dari aspek sejarah organisasi agama mulanya berkembang dalam bidang politik dan organisasi sosial yang mendorong terjadinya pembaharuan bagi bangsa untuk terbebas dari kolonialisme.Namun perkembangan ini mulai bertransformasi ke pola organisasi agama yang merujuk kepada pendidikan modern dan penanaman nasionalisme beragama (Fauzia, 2013). Salah satu bentuknya ditunjukan oleh Jung, (2014) bahwa organisasi agama Muhamadiyah mengembangkan eksistensinya dengan cara membangun edukasi melalui sekolah dan pelayanan masyarakat sebagai bagian dari produksi nilai-nilai agama baru yang disesuaikan dengan kebutuhan dan misi dari organisasi sehingga majelis Muhammadiyah tidak lagi menjadi partai politik.

3. Agama dalam ekonomi masyarakat

Agama tidak hanya memperhatikan persoalan sosial tetapi juga mengatur tindakan ekonomi dari suatu masyarakat. Agama memiliki peran penting dalam aktivitas ekonomi dimana agama mengatur perilaku ekonomi

masyarakat berdasarkan aturan dan didasari dengan adanya nilai dan makna dari hukum agama(Benjamin, Choi, & Fisher, 2016). Selain sebagai aturan, agama menjadi landasan bagi jalannya perekonomian, ini diterapkan untuk menghentikan praktik kecurangan yang biasanya terjadi dalam kegiatan ekonomi. Salah satu bentuk keterlibatan agama dalam ekonomi masyarakat adalah dengan adanya ekonomi Islam. Menurut Mustafa et al.,(2016) ekonomi Islam dideskripsikan sebagai sistem ekonomi yang sumbernya bertumpu pada Al-qur'an, fiqh dan Hadist sehingga aktivitas dalam ekonomi islam ditentukan pada standar halal/haram dan benar/salah serta sesuai atau tidak. Dalam konteks ini, penerapan dari ekonomi Islam memiliki bentuk seperti zakat, sedekah, hibah dan sistem bagi hasil dengan adil sehingga tidak ada sistem riba dalam transaksi ekonomi (Johari et al., 2013). Hal ini karena riba dianggap sebagai tindakan yang dilarang agama Islam (haram) dalam mendapatkan keuntungan bagi seorang individu. Mengutip dari Abduh & Azmi Omar (2012) sistem ekonomi Islam seringkali diterapkan dalam sistem perbankan. Abduh & Azmi menemukan bahwa sistem ekonomi perbankan berbasis syariat mengalami peningkatan dan memberikan dampak pada pertumbuhan ekonomi positif di Indonesia.

Agama dalam ekonomi telah dimaknai sebagai alat yang digunakan untuk meningkatkan kemampuan dan pengalaman dalam menghasilkan perbuatan baik kepada Tuhan. Namun pengalaman ini tidak dipraktikan sesuai dengan syariat agama. Dilansir dari Kompasiana[2] bentuk

2 Haq, N.M. (2018). Dampak Industri Halal Indonesia Bagi Dunia. https://www.kompasiana.com/naporezaam/5a563eb216835f53e75d0b92/dampak-industri-halal-indonesia-bagi-dunia (diakses pada 22 April 2020).

kasus dari ekonomisasi agama berupa fenomena riba. Dalam ajaran agama Islam, Allah SWT melarang umatnya untuk mengambil riba atau mengambil kelebihan dari uang yang dipinjamkan karena hal tersebut merupakan perbuatan yang dinilai haram dan dapat menjadi dosa bagi orang yang melakukan riba (Reda, 2013). Di zaman sekarang orang dengan mudahnya meminjamkan uang dengan memberikan bunga yang besar untuk memanfaatkan kelemahan dari peminjamnya, tak sedikit pula orang yang melakukan peminjaman uang karena gaya hidup millenial saat ini yang tidak mudah dan mau tidak mau harus dapat mengimbangi arus globalisasi. Tak hanya riba, studi kasus lain dari ekonomisasi agama yaitu adanya masalah produk yang berstandar halal. Produk yang berlabel halal sangat berpengaruh, karena ekonomi global menuntut adanya standar-standar dan kualitas baku internasional untuk mendapatkan kepercayaan dari konsumen dari berbagai macam negara.

4. Agama sebagai politik, politisasi agama

Sentimen keagamaan seringkali digunakan oleh kelompok tertentu untuk kepentingan politik pragmatis. Panuju (2018) menemukan adanya mispersepsi agama sebagai akibat dari manipulasi politik yang menjadikan kepentingan tertentu seolah-olah merupakan pengetahuan kebenaran dari sebuah agama. Dalam banyak kasus, agama dijadikan sebagai alat penggerak massa dengan cara indoktrinasi dan propaganda untuk memanipulasi dan mendapatkan dukungan masyarakat sehingga menganggap apa yang telah disampaikan

sebagai kebenaran mutlak (Kanas & Martinovic, 2017). Hal ini kerap terjadi ketika mendekati tahun-tahun politik dimana kepercayaan masyarakat dimainkan dengan cara menggunakan jargon, slogan, penampilan dan isu yang merujuk pada nilai-nilai agama sehingga terjadi pembangunan legitimasi kemunafikan (hipokeretisme) dalam melihat realitas praktik keagamaan (Ruslan, 2014). Politisasi agama mengakibatkan terjadinya konflik dan emosi yang disebabkan karena penggunaan simbol-simbol agama yang disalahgunakan sebagai strategi meraih simpati dan sentimen dari para penganut agama (Hamayotsu, 2014). Berbeda dengan itu, Hadiz (2011) menemukan bahwa bentuk lain dari politisasi agama berupa gerakan kelompok-kelompok agama radikal yang menggunakan tafsir agama sebagai jalan memperoleh kekuasaan politik yang hegemoni. Meskipun pemahaman mereka turut menyimpang dari ajaran yang sebenarnya.

Politisasi agama telah menjadi strategi dalam mencapai kepentingan tertentu dan tentu saja kekuasaan. Bentuk-bentuk dari kepentingan tersebut ditunjukkan oleh Kompasiana[3] berupa kasus penistaan agama yang dilakukan oleh seorang mantan Gubernur DKI Jakarta yaitu Basuki Tjahaja Purnama atau lebih dikenal dengan nama panggilan Ahok dan kemudian divonis hukuman 2 tahun di penjara. Ia melakukan penistaan terhadap kitab suci umat Islam yaitu Al-Qur'an, hingga terjadi konflik dan kemudian munculah gerakan 212. Dalam hal tersebut, terlihat bahwa agama menjadi barang komoditi yang mudah dimanfaatkan dalam politik. Bermula dari munculnya kesalahpahaman dan sentimental terhadap

3 Ayuningtyas, S. (2019). Politisasi Agama dalam Pilpres 2019. https://www.kompasiana.com/safiraayu/5d0b83550d82301f751b7cf2/politisasi-agama-dalam-pilpres-2019

penafsiran nilai-nilai agama yang menjadi peluang dimasukinya kepentingan tertentu oleh lawan maupun oleh kelompok radikal yang ingin menjatuhkan pihak lain yang tidak memiliki tujuan yang sama.

5. Tokoh agama terlibat politik

Agama memiliki peran penting dalam menggerakan partisipasi masyarakat dalam politik. Pada sejarah perkembangannya para tokoh agama telah lama berperan dalam memberikan isu-isu agama yang mampu mendongkrak dukungan dalam kontestasi politik (Madinier, 2019). Ketertarikan umat beragama kepada partai politik bukan saja disebabkan oleh kemampuan dari partai politik itu sendiri melainkan adanya keterikatan hubungan yang mengikat antara politik dan agama Menurut Ernas & Siregar (2010:203) terdapat tiga bentuk tipologi berpolitik yang dalam hal ini dihadapkan dengan agama Islam yakni tipologi ideologis, tipologi karismatik dan tipoloogi rasional. Ketika penganut agama memandang agama sama dengan politik, karakter tokoh agama akan muncul sebagai tokoh politik sehingga otoritas politik akan diambil alih oleh ulama karena pengaruh dari popularitas (Ernas & Siregar, 2010). Dalam konteks ini, tokoh agama dianggap sebagai patron sehingga mereka memiliki otoritas kuasa dan moral yang dapat mempengaruhi pilihan social-politik pada pengikutnya (*client*) sehinga tokoh agama dan elit politik dapat saling menguntungkan. Namun disadari atau tidak keterlibaan tokoh agama dalam politik menyebabkan terjadi kemunduran kharisma di mata para pengikut (Jannah, 2016). Selain kemuduran, sekularisme juga menjadi hasil dari terlibatnya ulama dalam pertarungan politik (Karakoç & Başkan, 2012).

Bukan hanya dalam penanaman dalam nilai-nilai agama, tokoh agama juga berperan penting dalam keterlibatan diskusi politik. Dalam konteks ini linimasa media banyak menyebutkan peran tokoh ulama Ma'aruf Amin yang dinilai oleh peneliti senior LIPI Prof. Syamsuddin Haris berpotensi menimbulkan adanya politisasi ulama atau politisasi agama[4]. Faktanya, para tokoh ulama memiliki keistimewaan dan kharisma tersendiri dikalangan masyarakat pada umumnya sehingga menghasilkan dukungan dari para pengikutnya. Ini karena ulama dinilai sebagai tokoh yang memiliki ilmu untuk membina dan memecahkan permasalahan terkait agama dan kemasyarakatan Maka dari itu, jika ulama masuk ke dalam ranah atau dunia politik merupakan suatu kesuksesan besar yang dirasakan oleh para pengikutnya. Namun sangat disayangkan masuknya ulama dalam politik dapat mendegradasikan posisi ulama itu sendiri dan bahkan memecah belah persatuan bangsa. Karena agama tidak dapat disatu padukan dengan politik (Mitchell, 2013). Pemahaman masyarakat Indonesia masih minim terhadap persoalan politik sehingga masyarakat mudah dimanfaatkan demi kepentingan suatu kelompok untuk diprovokasi yang mana hal tersebut dapat mengancam persatuan dan kesatuan bangsa Indonesia.

4 Maulana, E. (2020). Kontroversi Ma'aruf Amin dan Pengalihan Isu. https://www.kompasiana.com/elangmaulana5304/5e61c641097f362ada0e8952/kontroversi-ma-ruf-amin-dan-pengalihan-isu (diakses pada 22 April 2020).

6. Masa depan agama: materialisme dan materialisme agama

Materialisme agama telah berpengaruh terhadap konsepsi emosional dan pengalaman beragama bagi setiap individu Pengalaman materialisme agama mengakibatkan bergesernya pemahaman manusia pada konsep penting agama dengan mementingkan kepemilikan duniawi dalam mencapai tujuan hidup (Taheri, 2016). Dilansir dari linimasa tribunnews[5]materialisme merupakan suatu pemahaman hanya bersandar pada materi. Paham ini tidak meyakini apa yang ada di balik alam ghaib dan norma di atas manusia, yaitu Tuhan dan wahyu. Orang-orang yang mengikuti paham ini tidak meyakini adanya kekuatan yang menguasai alam semesta ini, sehingga secara otomatis menafikan adanya Tuhan sebagai pencipta alam, karena menurut paham ini alam beserta isinya berasal dari satu sumber, yaitu materi. Hal ini sejalan dengan postingan di laman publikasi research gate Pamerdinityas (2019) bahwa materialisme pada periode ini tidak hanya menekankan keunggulan yang materi daripada yang immaterial, tetapi juga mulai mengasumsikan bahwa segala sesuatu yang immaterial, dalam hal ini; Agama, merupakan hasil dari pergerakan materi itu sendiri. Agaknya pada tahap ini materalisme masih mengakui adanya entitas diluar materi, namun keberadaan entitas immaterial tersebut merupakan ciptaan atau hasil dari pergerakan materi itu sendiri. Dengan kata lain, materialisme percaya bahwa Agama dengan segala ke ruhanialnya merupakan ciptaan dari hal-hal yang bersifat material; manusia dan alam. Konteks

5 Anzis, A. F (2018). Paham Materialisme Merusak Agama. https://aceh.tribunnews.com/2018/02/23/paham-materialisme-merusak-agama, (diakses pada 22 April 2020).

materialisasi agama juga menyangkut masalah "pasar".

Mengutip dari Rorimpandei dalam laman e-Artikel[6], pengaruh materialisme juga merambah pada ranah agama. Aroma orientasi bisnisisasi agama telah menjadi tren umum, untuk tidak mengatakan membiasa, tidak hanya melalui tayangan di layar kaca, tetapi juga melalui kegiatan religius dan "pesta rohani" yang marak belakangan ini, yang justru membuktikan bahwa agama sering ditampilkan melalui pertimbangan kepentingan konsumen/pasar daripada pada sisi esensi dan nilai profetik (pembebasan, pencerahan) kesadaran umat. Tak heran sinetron dan tayangan religius yang bernuansa "menakut-nakuti" lebih digemari dan dominan daripada tampilan dan kegiatan agama yang memberi pencerahan dan penyadaran umat. Jika terus berlanjut, bukan tidak mungkin agama akan terseret pada wilayah kemasan pragmatis bisnis media, yang tak beda sebagaimana berita dan infotainment lainnya.

6 Rorimpandei, Y. Antara Materialisme dan Spiritualisme. https://artikel.sabda.org/antara_materialisme_dan_spiritualisme (diakses pada 22 April 2020).

REFERENSI

Abduh, M., & Azmi Omar, M. (2012). Islamic banking and economic growth: the Indonesian experience. *International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management*. https://doi.org/10.1108/17538391211216811

Ammerman, N. T. (2014). Finding religion in everyday life. *Sociology of Religion: A Quarterly Review*. https://doi.org/10.1093/socrel/sru013

Aripin, N., Ismail, A., Ishak, M., Rahman, N., Rahman, M., Madon, M., & Mustaffa, M. (2016). Youtube and the young muslim generation: A focus group approach among university students | "Youtube" dan generasi muda islam: Satu pendekatan kelompok fokus dalam kalangan pelajar universiti. *Jurnal Komunikasi: Malaysian Journal of Communication*.

Benjamin, D. J., Choi, J. J., & Fisher, G. (2016). Religious identity and economic behavior. *Review of Economics and Statistics*. https://doi.org/10.1162/REST_a_00586

Ernas, S., & Siregar, F. (2010). Dampak Keterlibatan Pesantren dalam Politik: Studi Kasus Pesantren di YOGYAKARTA. *Kontekstualita: Jurnal Penelitian*

Sosial Keagamaan.

Fauzia, A. (2013). Faith and the state: A history of Islamic philanthropy in Indonesia. In *Faith and the State: A History of Islamic Philanthropy in Indonesia*. https://doi.org/10.1163/9789004249202

Hadiz, V. R. (2011). Indonesian Political Islam: Capitalist Development and the Legacies of the Cold War. *Journal of Current Southeast Asian Affairs*. https://doi.org/10.1177/186810341103000101

Hamayotsu, K. (2014). Conservative turn? Religion, state and conflict in Indonesia. *Pacific Affairs*. https://doi.org/10.5509/2014874815

Hogg, M. A., Adelman, J. R., & Blagg, R. D. (2010). Religion in the face of uncertainty: An uncertainty-identity theory account of religiousness. *Personality and Social Psychology Review*. https://doi.org/10.1177/1088868309349692

Jannah, H. (2016). Kyai, Perubahan Sosial Dan Dinamika Politik Kekuasaan. *Fikrah - Jurnal Ilmu Aqidah Dan Studi Keagamaan*. https://doi.org/10.21043/fikrah.v3i1.1831

Johari, F., Aziz, M. R. A., Ibrahim, M. F., & Ali, A. F. M. (2013). The roles of islamic social welfare assistant (zakat) for the economic development of new convert. *Middle East Journal of Scientific Research*. https://doi.org/10.5829/idosi.mejsr.2013.18.3.12368

Jung, E. (2014). Islamic organizations and electoral politics in Indonesia: The case of Muhammadiyah. *South East Asia Research*. https://doi.org/10.5367/sear.2014.0192

Kanas, A., & Martinovic, B. (2017). Political Action in Conflict and Nonconflict Regions in Indonesia: The Role of Religious and National Identifications. *Political Psychology*. https://doi.org/10.1111/pops.12345

Karakoç, E., & Başkan, B. (2012). Religion in Politics: How Does Inequality Affect Public Secularization? *Comparative Political Studies*, *45*(12), 1510–1541. https://doi.org/10.1177/0010414012453027

Koerner, S. S., Shirai, Y., & Pedroza, R. (2013). Role of religious/spiritual beliefs and practices among Latino family caregivers of Mexican descent. *Journal of Latina/o Psychology*. https://doi.org/10.1037/a0032438

Lendriyono, F., & Nulhaqim, S. A. (2016). Dilemmatic of muhammadiyah orphanage as faith based organization in Malang, Indonesia. *Social Sciences (Pakistan)*. https://doi.org/10.3923/sscience.2016.5791.5795

Madinier, R. (2019). Islam and Politics in Indonesia. In *Islam and Politics in Indonesia*. https://doi.org/10.2307/j.ctv1ntfxk

Maryatin, M. (2014). EFEKTIFITAS METODE CERAMAH DALAM PENYAMPAIAN DAKWAH ISLAM: Studi pada Kelompok Pengajian di Perumahan Mojosongo Permai Kabupaten Boyolali. *Jurnal Ilmu Dakwah*. https://doi.org/10.21580/jid.v34i1.66

Mitchell, C. (2013). Religion, identity and politics in Northern Ireland: Boundaries of belonging and belief. In *Religion, Identity and Politics in Northern Ireland: Boundaries of Belonging and Belief*. https://

doi.org/10.1163/156973207x231815

Moch. Fakhruroji. (2012). PRIVATISASI AGAMA : Globalisasi dan Komodifikasi Agama. *Jurnal Komunikata*.

Mustafa, D. A., Abdulsalam, H. A., & Yusuf, J. B. (2016). Islamic Economics and the Relevance of Al-Qawāʻid Al-Fiqhiyyah. *SAGE Open*. https://doi.org/10.1177/2158244016671374

Panuju, R. (2019). The Politicization of Religion, Ironi of Ideology and Clash of Discourse Approaching 2019 General Election. *Jurnal Pen*, *15*, 1–14.

Reda, A. (2013). Islam and Markets. *Review of Social Economy*. https://doi.org/10.1080/00346764.2012.761752

Ruslan, I. (2014). Paradigma Politisasi Agama: Upaya Reposisi Agama Dalam Wilayah Publik. *Madania*, *18*(2). Retrieved from https://www.mendeley.com/viewer/?fileId=69216663-0fd3-dc3d-4ff0-8cbf475120fd&documentId=9d2a0a37-4a94-3376-8d1c-c3daf9e6e472

Sasaki, J. Y., Kim, H. S., & Xu, J. (2011). Religion and well-being: The moderating role of culture and the oxytocin receptor (OXTR) gene. *Journal of Cross-Cultural Psychology*. https://doi.org/10.1177/0022022111412526

Soehadha, Moh. 2014. *Fakta dan Tanda Agama: Suatu Tinjauan Sosio-Antropologi.* Yogyakarta: Diandra Pustaka Indonesia.

Taheri, B. (2016). Emotional Connection, Materialism, and Religiosity: An Islamic Tourism Experience. *Journal*

of Travel and Tourism Marketing. https://doi.org/10.1080/10548408.2015.1078761

Tracey, P. (2012). Religion and Organization: A Critical Review of Current Trends and Future Directions. *Academy of Management Annals*. https://doi.org/10.1080/19416520.2012.660761

Zaini, A. (2015). Dakwah Melalui Televisi. *Jurnal Komunikasi Penyiaran Islam*.

Sumber Online

Anzis, A. F (2018). Paham Materialisme Merusak Agama. https://aceh.tribunnews.com/2018/02/23/paham-materialisme-merusak-agama, (diakses pada 22 April 2020). Ayuningtyas, S. (2019). Politisasi Agama dalam Pilpres 2019.
https://www.kompasiana.com/safiraayu/5d0b83550d82301f751b7cf2/politisasi-agama-dalam-pilpres-2019

Haq, N.M. (2018). Dampak Industri Halal Indonesia Bagi Dunia.
https://www.kompasiana.com/naporezaam/5a563eb216835f53e75d0b92/dampak-industri-halal-indonesia-bagi-dunia (diakses pada 22 April 2020).

Maulana, E. (2020). Kontroversi Ma'aruf Amin dan Pengalihan Isu.
https://www.kompasiana.com/elangmaulana5304/5e61c641097f362ada0e8952/kontroversi-ma-ruf-amin-dan-pengalihan-isu (diakses pada 22 April 2020).

Pamerdinityas, S. M. (2019). Materialisasi dan Agama.

https://www.researchgate.net/publication/334736646_MATERIALISME_DAN_AGAMA (diakses pada 22 April 2020).

Rorimpandei, Y. Antara Materialisme dan Spiritualisme. https://artikel.sabda.org/antara_materialisme_dan_spiritualisme (diakses pada 22 April 2020).

Safitri, E. (2017). Agama atau tradisi https://www.kompasiana.com/ekasaaafitri/59310d06b69373b525e78eca/agama-atau-tradisi (diakses pada 22 April 2020)

BAB IX
MANUSIA DAN AGAMA

1. Agama dalam tindakan manusia

Agama selalu dikaitkan dengan ajaran moralitas atau akhlak yang baik. Agama memang menyediakan ajaran tingkah laku yang seharusnya dilakukan oleh manusia atau masyarakat (Abuddin Nata: 2012).Tidak hanya itu agama sudah menjadi hal yang wajib untuk dipraktikan dalam kehidupan masyarakat. praktik keagamaannya masih lekang dengan ajaran-ajaran nenek moyang disebutnya dengan *abangan*, sedangkan yang telah menjalankan Islam secara murni disebut dengan santri.Santri adalah golongan masyarakat Jawa yang secara konsisten dan teratur melaksanakan pokok-pokok peribadatan yang telah diatur dalam Islam, misalnya melaksanakan shalat lima waktu, puasa di bulan Ramadhan, mengeluarkan zakat, menunaikan ibadah haji, serta melaksanakan perintah-perintah lainnya yang berasal dari ajaran Islam. Berbeda dengan santri, abangan adalah orang Islam yang cara hidupnya masih banyak dipengaruhi oleh tradisi Jawa pra-Islam, yaitu tradisi yang menitik beratkan

pada perpaduan unsur-unsur Islam, Hindu-Budha, dan animismedinamisme sebagai bentuk dari sinkritisme.

Praktik keagamaan yang kental dengan unsur tradisi banyak ditemukan di perdesaan Jawa, termasuk pula pada komunitas nelayan. Dalam praktik keagamaannya, komunitas nelayan Jawa sangat terpengaruh oleh kebiasaan pekerjaannya sebagai pemburu ikan di laut. Sebagai pemburu ikan, nelayan senantiasa menghadapi sifat dan kondisi lingkungan yang senantiasa berubah sesuai sifat alam dan musim. Oleh karena tingkat teknologi rata-rata nelayan relatif masih sederhana, maka kemampuan jelajah dan kemampuan dalam menangkap ikan sangat terbatas. Kondisi ini menyebabkan usaha penangkapan ikan bagi nelayan dinilai sangat berbahaya, berisiko dan mengandung ketidakpastian yang tinggi serta spekulatif. Menghadapi kondisi seperti ini, nelayan cenderung mengembangkan pola adaptasi yang khas, berbeda dan seringkali tidak dipahami oleh masyarakat di luar komunitas nelayan (Acheson, 1981; Imron 2011; Masyhuri 2012; Nadjib 2013).

2. Agama dan kegiatan keagamaan

Kesadaran tentang wajibnya menuntut ilmu ini kemudian diwujudkan dalam bentuk kegiatan nyata dalam masyarakat, yaitu dengan mendirikan kelompok-kelompok pengajian di lingkungan mereka masing-masing, apakah di masjid, mushala, kompleks perumahan, perkantoran, dan sebagaianya. Kemudian karena sebagian umat Islam ada yang menginginkan terbentuknya suatu wadah yang murni sebagai hasil dari ide, pikiran, dan karya mereka sendiri, maka kelompok

ini pun diberi nama khas yakni majelis taklim. Oleh karena itu, keberaadaan majelis taklim dalam masyarakat benar-benar menjadi wadah kegiatan bagi kaum perempuan. Apalagi, setelah mereka berhasil mendirikan organisasi Badan Kontak Majelis Taklim (BKMT) , yang telah memayungi berbagai lembaga pengajian kaum perempuan yang ada. Bahkan, hampir semua ormas Islam dan partai politik yang berbasis massa Islam juga ikut-ikutan membentuk organisasi yang membawahi majelis taklim karena diharapkan dapat menggalang kekuatan dan massa pemilih, selain sebagai tempat pembinaan keimanan dan agama para anggotanya.

Akhirnya berbagai corak dan bentuk majelis taklim telah berdiri di semua lapisan masyarakat, mulai dari tingkat rukun tetangga (RT) sampai dengan tingkat regional dan nasional.Pada umumnya, keberadaan majelis takllrn mendapat tempat dalam masyarakat secara meluas sehingga fungsi dan perannya dari waktu ke waktu cendrung bertambah dan berkembang dalam berbagai bidang. Fungsi dan perannya tidak lagi sebatas sebagai wadah kaum perempuan dalam mengkaji dan mendalami ajaran agama mereka, tetapi juga menjadi ruang bagi mereka untuk berkiprah dalam berbagai kegiatan sosial, budaya, pendidikan, ekonomi, kemasyarakatan dan kemanusiaan.

Kehadiran majelis taklim dalam merespon kebutuhan masyarakat sekitarnya sangat jelas. Majelis taklim seperti yang terlihat di beberapa kota di Indonesia senantiasa merasa terpanggil untuk mengatasi kelangkaan tenaga khatib dan muballigh di beberapa kota tersebur. Lebih dari itu, majelis taklim dapat berperan sebagai wadah pembelajaran "pengisian" bagi para juru dakwah sebelum menjalankan tugas di lapangan. Pada forum tersebut

mereka berguru pada orang yang lebih ahli tentang agama, mematangkan penguasaan terhadap dakwah, dan mendiskusikan masalah sosial yang aktual.

Meskipun majelis taklim telah tumbuh subur pada berbagai ragam komunitas di Indonesia dengan berbagai respons kebutuhan yang ada di masyarakat, tapi pengembangan organisasi tersebut masih mengalami berbagai hambatan. Dari berbagai pengamatan dan kajian yang ada menunjukkan bahwa rata-rata setelah sebuah majelis taklim dibentuk maka pengurus dan para anggotanya dihadapkan pada tantangan dan tanggung jawab yang besar untuk senantiasa memelihara, mengembangkan dan meningkatkan organisasi ke arah yang yang lebih baik dan berkualitas. organisasi ini masih berjalan apa adanya dan terikat dengan tradisi secara turun temurun, dimana banyak pengurusnya yang mengabaikan prinsip-prinsip manajemen organisasi yang merupakan hal yang mendesak untuk dilakukan bila ingin melakukan perubahan, pengembangan dan peningkatan kualitas organisasi, administrasi, kepemimpinan dan pengelolaan kegiatannya, termasuk dalam pengembangan dakwahnya sendiri.

3. Perkembangan organisasi keagamaan

Bukan sebagai suatu kebetulan jika banyak ahli di bidang antropologi dan sosiologi yang menjadikan agama sebagai sasaran kajiannya. Semenjak dahulu agama sudah menjadi arena yang menarik untuk kajian keilmuan. Tentu yang dijadikan kajian adalah agama yang hidup di dalam kehidupan masyarakat. bukan agama yang berada di atas langit yang suci akan tetapi agama yang berada di dalam pemahaman dan pengalaman

manusia sehari-hari. Pemahaman agama sangat variatif meskipun yang dipahami adalah agama yang sama. Kita mengenal penggolongan sosial budaya berbasis pada paham keagamaan. Tidak jarang juga berdasarkan atas paham agama yang berbeda kemudian terjadilah konflik antar komunitas agama. Dahulu antara komunitas NU dan Muhammadiyah sering terjadi rivalitas atau bahkan konflik yang disebabkan oleh perbedaan paham agama. Namun seirama dengan perubahan sosial yang terus berkembang, maka relasi antara NU dan Muhammadiyah juga mengalami perubahan. Dewasa ini relasi antara keduanya sudah saling mendekat. Sebuah konsep yang bermakna di kalangan kaum Muhammadiyah adalah dakwah yang ramah dengan budaya lokal. Yang saya kira hal tersebut sama dengan apa yang dipersepsi oleh kamunitas NU di dalam mengembangkan dakwahnya. Ke depan kiranya relasi antar penggolongan agama ini akan semakin cair di tengah kehidupan sosial yang terus berubah. Sebut saja Indonesia yang mayoritas penduduknya beragama Islam dengan corak pemahaman keagamaan yang berbeda.

Pada awal kelahirannya gerakan keagamaan semacam ini memiliki wilayah garapan da'wah Islamiyah yang jelas. Kelompok puritanisme misalnya yang diwakili oleh Muhammadiyyah meliputi wilayah perkotaan, sebaliknya wilayah pedesaan diwakili oleh NU,7 dengan ciri budaya agraris yang sangat erat sekali dengan sebutan tradisional.8 Maka tidak heran jika pemahaman keagamaan non-tradisional tidak berkembang di masyarakat pedesaan dan bahkan dianggap asing jika tidak dianggap berbeda dengan mayoritas penduduknya yang telah lebih dulu dan lebih lama memegang teguh kepercayaan-kepercayaan yang telah dipegang dan

dipahami secara turun temurun. Faktanya hingga saat ini pada masyarakat pedesaan "Islam tradisional" lebih popular di bandingkan dengan paham "Islam modern." Karena bagi kelompok tradisional "konsep salafiyah" dipahami sebagai sebuah model dengan mencontoh para pendahulu yang terbaik dengan merujuk pada kitab kuning, mengarifi budaya dan tradisi lokal sebagai ciri utamanya.

4. Agama dan Ekonomi

Agama juga tidak semata-mata hanya berhubungan dengan hal yang bersifat gaib, agama juga memperhatikan dalam hal ekonomi yang berkaitan dengan upaya manusia secara perorangan maupun pribadi, kelompok, keluarga, dll. Yang juga dapat diistilahkan sebagai ekonomi islam. Yang di maksud dengan ekonomi islam adalah ilmu yang mempelajari perilaku ekonomi manusia yang perilakunya diatur berdasarkan aturan agama islam dan didasari dengan tauhid sebagaimana di rangkum dalam rukun iman dan rukun islam. Hubungan antara agama dan ekonomi memang sangat erat sekali, agama adalah landasan untuk melakukan ekonomi dengan baik, agama dapat mengantisipasi terjadinya kecurangan di dalam ekonomi yang sangat banyak sekali terjadi di dunia nyata, dan agama juga harus menjadi landasan yang kuat bagi ekonomi.(Nurul Awaliyah:2016).

Ekonomi Islam memandang bahwa uang harus berfungsi untuk memenuhi kebutuhan pokok, sekunder dan penunjang (daruriyah, hajiyah, dan tahsiniah) dalam rangka mendapatkan ridha Allah secara individual dan komunal. Disamping itu, uang juga berfungsi untuk cobaan dari Allah apakah seseorang bersyukur

atau kufur. Fungsi sosial harta dalam Alquran adalah untuk menciptakan masyarakat yang etis dan egaliter. Berdasarkan pandangan di atas, mencari keuntungan atau akad komersil dengan berbagai aktivitas ekonomi adalah sesuatu yang terpuji dalam ajaran Islam.Akan tetapi, aktivitas ekonomis tersebut diharapkan memberi dampak positif terhadap masyarakat, tidak boleh ada yang terzalimi.Instrumen untuk mencapai tujuan ini, disyariatkanlah berbagai akad, transaksi, atau kontrak. Jika sebaliknya, cara-cara mendapatkan harta. menyebabkan kemudaratan bagi pihak lain, maka akad trsebut menjadi batal, dan penggunaannya yang tidak etis dan egaliter akan membuat individu yang bersangkutan tercela dalam pandangan syarak.(Nur Halimah:2020).

5. Agama dan Politik

Kaum muslim yang mengikuti islam politik disebut "islamis". Dalam banyak kasus,islamis adalah orang yang menyerukan implementasi syari'ah ke dalam seluruh aspek kehidupan,termasuk dominan publik.(Nurcholish Madjid). Seperti yang dibahas oleh Azyumardi dalam jurnal ilmu sosial dan ilmu politik universitas gadjah mada , dengan menggunakan perspektif politik dalam memahami persoalan ini. Menurut Azyumardi, kekerasan atas nama agama (dalam perspektif politik) telah ada sejak era pasca kemerdekaan dengan munculnya DI/ TII. Sebuah gerakan politik yang menggunakan agama sebagai justifikasinya dalam usaha untuk mewujudkan cita-cita politiknya. Sejarah mencatat DI/ TII gagal. Akan tetapi pada masa Soeharto muncul lagi. Hanya saja, sebagian kelompok radikal di era Soeharto adalah produk rekayasa militer atau intelijen melalui Ali Moertopo

dengan Opsusnya dan Bakin yang merekayasa bekas anggota DI/TII. Sebagian direkrut kemudian disuruh melakukan berbagai aksi seperti Komando Jihad dalam rangka mendiskreditkan Islam.

Penggunaan kekerasan oleh kelompok ini oleh Azyumardi disebabkan karena pada awalnya kelompok ini merupakan kelompok politik. Untuk mendapatkan dukungan publik Indonesia yang mayoritasMuslim, mereka menyertakan agama. Tujuannya agar sikap politiknya, termasuk kekerasan, seolah-olah dibenarkan agama. Cara ini sebenarnya karena melihat ajaran agama secara sepotong-sepotong. Misalnya, memahami jihad itu hanya perang. Perang yang dikembangkan bersifat indsikriminatif dimana tidak hanya orang non-muslim saja yang menjadi target, tetapi juga orang Islam yang berbeda pendapat. Orang Islam sendiri, akhirnya menjadi sasaran jihad versi mereka (Azyumardi:2019). Wacana negara Islam dan formalisasi Syariat Islam di Indonesia kian merebak pasca tumbangnya rezim otoriter Orde Baru. Salah satu indikatornya dapat dilihat dari tumbuh suburnya kelompok-kelompok Islam radikal yang demikian getol mengusung formalisasi SyariatIslam. Politik praktis menjadi jalan formal untuk mengusung Syariat Islam sebagai ideologinya, tercatat ada beberapa partaiIslam semisal Partai Keadilan Sejahtera (PKS), Partai Bulan Bintang (PBB) dan Partai Persatuan Pembangunan (PPP).

Ahmad Syafii Maarif adalah seorang Intelektual Muslim yang menggunakan semangat moral Islam. Menurut Buya Syafii (berkaitan dengan agama sebagai politik) dalam jurnalyang ditulis oleh Akhmad solikhin, Islam tidak mempermasalahkan apapun nama dan bentuk pemerintahan yang dipakai oleh pemimpin Islam, yang

terpenting adalah bagaimana moraletik dapat berjalan dengan baik dalam sebuah negara tersebut. Dalam hal ini Buya Syafii memandang Al-Qur'an petunjuk etik bagi manusia dan bukanlah sebuah kitab ilmu politik, institusi-institusi sosio-politik dan organisasi manusia senantiasa berubah dari zaman ke zaman. Diamnya Al-Qur'an dalam masalah sistem pemerintahan mana yang harus digunakan oleh umat Islam, merupakan suatu jaminan yang sangat luas bagi manusia untuk menggunakan akalnya dalam memilih sistem pemerintahan yang tepat untuk umat Islam itu sendiri. Tujuan terpenting Al-Qur'an dan juga Islam adalah supaya nilai-nilai dan perintah-perintah etiknya dijunjung tinggi serta bersifat mengikat terhadap kegiatankegiatan sosio-politik umat Islam. Nilai-nilai tersebut secara menyeluruh dan integral dengan prinsip-prinsip keadilan, persamaan, dan kemerdekaan yang kesemuanya itu menempati posisi sentral dalam ajaran moral Al-Qur'an. Buya Syafii menyadari bahwa di era modern ini tidaklah mudah untuk menemukan sebuah model negara yang menerapkan prinsip egaliter dan syura diantara negar-negara yang menyebut dirinya sebagai negara berdasarkan Islam. Menurut Buya Syafii negara-negara Islam pada saat ini telah menyimpang dari ajaran Al-Qur'an, selain Pakistan Buya Syafii mencontohkan Iran sebagai negara Islam, negara republik Islam Iran pada awalnya diperkirakan dapat menjadi model negara Islam, tetapi pada kenyataannya tidak berhasil. Pola kehidupan di Iran yang sangat elitis dan kekuasaan di Iran tersentral pada para penguasa politik dengan mengabaikan prinsip syura (demokrasi) membuat banyak pihak kecewa. Buya Syafii juga menyesalkan sikap dari para ahli hukum Islam dan beberapa negara muslim yang masih sistem politik monarkhi adalah sistem politik Islam, maka dari itu wajib

dipertahankan.

6. Agama pada Era Media

Masyarakat Islam perlu sadar bahwa teknologi adalah pemudah cara, keberadaan teknologi maklumat menjadikan dakwah dapat disampaikan dalam berbagai bentuk dan ia dilihat lebih pantas dalam menyampaikan sesuatu nasihat atau ilmu serta mampu dikongsikan kepada seluruh dunia lantas bersifat lebih global (Muhamad Asyraf, Khairul Azhar dan Rushdi, 2013). Penggunaan teknologi dalam dakwah bukan semata-mata sebagai pengantara atau alat tetapi berfungsi lebih dari itu. Media dakwah berkembang secara evolusi menjalani fasa-fasa tertentu dan sehingga kini dilihat lebih sistematik dengan reka bentuk yang menarik dilengkapi dengan kombinasi sumber-sumber manusia dan bukan manusia untuk menghasilkan dakwah yang lebih efektif. Media sememangnya diperakui sentiasa memainkan peranan penting sebagai alat sebaran maklumat termasuklah media Islam. Kejayaan media Islam bergantung kepada usaha sejauh mana pengamalnya menguasai medium penyebaran maklumat pada zamannya (Noor Shakirah, 2006). Apa yang dimaksudkan dengan media baru adalah alat untuk menyampaikan perkhabaran, isi dan pemikiran kepada sasaran yang juga dalam bahasa Arab merujuk kepada perkataan wasa□il. Alat dakwah haruslah digunakan sepenuhnya dalam aktiviti dakwah dan penentuan samada baik atau tidak adalah diserahkan kepada pengguna (Aziz, 1995).

Dari perspektif Islam, dakwah boleh dilakukan dengan apa cara sahaja mengikut pembudayaan setempat

selagi tidak bertentangan dengan agama (Mohd. Amirul Akhbar, 2011). Oleh itu, kewujudan media baru sebagai agen transformasi dakwah telah diterima secara umum dan tidak bertentangan sama sekali dengan agama (Hasan Salim, 2001). Islam sendiri menyuruh umatnya supaya menyeru kepada agama Allah dengan penuh berhikmah dan dengan memberikan tunjuk ajar yang baik (al-Quran, Surah al-Nahl ayat 125). Hikmah sebagaimana yang dinyatakan sebelum ini termasuk kaedah yang terbaik dalam merubah tabiat manusia. Selari dengan perkembangan teknologi, media baru boleh menjadi salah satu dari kaedah terbaik ke arah tujuan tersebut. Perkembangan teknologi terkini menyaksikan pelbagai alat sebaran am mula berkembang secara berleluasa. Oleh itu, media atau maklumat tidak boleh dipersalahkan di atas ketidakupayaan masyarakat Islam mendapatkan maklumat dakwah dalam kehidupan agama (Rahimin Affandi, 2000). media lisan, cetak dan elektronik, ketiga-tiga saluran ini mampu membentuk dan mempengaruhi pandangan masyarakat. Abd.Aziz (1995) menyatakan tiada pengkelasan alat yang tidak baik atau tidak buruk tetapi fungsinya ditentukan sepenuhnya oleh pengguna termasuklah dalam penggunaan menyampaikan dakwah.

Wisata Religius mulai menjadi produk alternatif dalam industri pariwisata. Kecenderungan ini menunjukkan proses komodifikasi kehidupan sehari-hari yang dikatakan Boudrillard melibatkan manipulasi tanda sehingga yang dikonsumsi bukanlah obyek, tetapi sistem obyek. Hal ini menyangkut keseluruhan proses dan asesoris yang melekat sebagai instrumen keberagaman, bukan substansi agama itu sendiri. Ketika materialisasi terjadi secara meluas maka nilai-nilai etika dan moral mulai digantikan dengan nilai estetika yang

menjauhkan praktik keagamaan dari substansi atau makna hakiki agama dan mendekatkannya dengan ritus yang bersifat simbolis dan memiliki nilai hiburan. Agama kemudian dinikmai sebagai tontonan atau hiburan yang tidak menjamin sosialisasi nilai-nilai moral. Yang terjadi lebih merupakan profanisasi atas praktik-praktik dan produk-produk keagamaan, bukan suatu makna yang menjadi landasan bagi proses pengambilan kepumsan dan praktik-praktik. Ketika agama mulai menjadi alasan atas suatu tindakan, maka agama menjadi faktor generik. Materialisasi kehidupan keagamaan ditandai dengan perubahan ruang di mana eskpansi kapitalisme yang dibawa oleh globalisasi gelombang yang ketiga telah melahirkan karakter ruang bam yang berotientasi pada pasar dan berorientasi ekonomi. Selain gedung-gedung bam untuk perkantoran dan mal, pemukiman bam telah menggeser ruang-mang sosial keagamaan. Ketika banyak tempat ibadah mengalami kemsakan oleh berbagai bencana dan konflik, serta oleh perubahan organisasi ruang, maka simbol-simbol keagamaan pun menghilang yang melemahkan sistem referensi keagamaan. Simbol-simbol keagamaan digantikan oleh berbagai simbol modemitas yang hadir sebagai konsekuensi dari perubahan landscape wilayah.

REFERENSI

Jurnal Ekonomi dan Pembangunan Vol 21, No. 2, Desember 2013

Abdullah, Taufik eds., 1982. *Agama, Etos Kerja dan Perkembangan Ekonomi*. Jakarta: LP3ES

M. Muhsin Jamil, *Membongkar Mitos Menegakan Nalar*: Pergulatan Islam Liberal Versus Islam Literal (Semarang: Pustaka Pelajar, 2005), hlm. 86.

Deliar Noer, *Gerakan Modernisme Islam di Indonesia 1900-1942* (Jakarta: Pustaka LP3ES, 1965), cet-8, hlm .320.

Abdurrahman, *"Sejarah Pesantren Tradisional," dalam, Galba Sindu, Dinamika Pemikiran Pesantren* (Semarang, IAIN Walisongo, 1995), hlm. 43.

Al Wakil, Muhammad Sayyid, *Prinsip dan Kode etik Dakwah*, Akademika Pressindo: Jakarta

Muhsin MK, *Manajemen Majelis Taklim: Petunjuk Praktis Pengelolaan dan Pembentukannya*, Pustaka Intermasa: Jakarta, 2009.

Zaidallah, Alwisral Imam, *Strategi Dakwah: Dalam membentuk Da'i dan Khotib Profesional*, Kalam Mulia: Jakarta, 2002.

Fauzia, Ika Yunia *prinsip dasar ekonomi islam perspektif*

maqhasid syariah. Jakarta Kencana 2014

Mohd Sani Badron. 2009. *Zaman Ledakan Teknologi Maklumat dan Kemajuan Pengetahuan dalam Kerangka Pandangan Hidup Islam. Jurnal Akidah dan Pemikiran Islam (AFKAR).* 1: 83-108.

Zulkiple b. Abd.Ghani. 2002. Cabaran Dakwah Islam di Era Siber. Jurnal Usuluddin. 15: 133-142

Jurnal Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Volume 13, Nomor 1, Juli 2009 (1-19) ISSN 1410-4946

Helland, C. 2000. Online-religion/Religion-online and Virtual Communitas. Religion and the Social Order. 8: 205-224..

Maarif, Ahmad Syafii. 1985. *Islam dan Masalah Kenegaraan: Studi tentang Percaturan dalam Konstituante*. Jakarta: LP3ES. Manheim, Karl. 1936. Ideology and Utopia. USA : Harvest Book

Maududi, Abul A'la. 1993. *Teori Politik Islam, dalam buku Islam dan Pembaharuan Ensiklopedi Masalah-masalah oleh John J. Donohue dan John L. Esposito, Cet*. III. Jakarta : citra niaga Rajawali Pers.

Maarif, Ahmad Syafii. 2006. *Islam dan Pancasila sebagai Dasar Negara Studi tentang Perdebatan dalam Konstituante.* Jakarta : Pustaka LP3ES.

An-Naim, Abdullahi Ahmad. 2007. *Islam dan Negara Sekuler; Karakter Negara Modern. Bandung*: Mizan

Arjnn Appadurai, "Global Ethnoscapes: *Notes and Queries for Transnational Anthropology", dalam R.G. Fox (ed.), Recapturing A nthropology: W orking in the Present*, (Santa Fe, NM: School o f American Research Press. 1994)

Jonathan Friedman,. "*Being in the World : Globalization and Localization," dalam Mike Featherstone (ed.), G lo b a l Culture: N ationalism , G lobalisation an d M odernity*. (London; Sage Publications, 1991), hal 312

Mike Featherstone, *''Culture Production, Consumption, and the Development o f the Cultural Sphere", dalam Richard Munch dan Neil J. Smelser (ed.), Theory o f C ulture*, (Berkeley : University o f California Press. 1992), hal. 270.

https://www.kompasiana.com/ghifary/58f03444917a616f69812088/menghadirkan-agama-di-ranah-kehidupan-sosial?page=all

https://www.kompasiana.com/nurulawal/57d6c8454f7a615c49fc62ae/peran-agama-dalam-proses-ekonomi

BAB X
AGAMA DAN
NEW MEDIA

1. Melemahnya fungsi institusi keagamaan

Masjid adalah salah satu bangunan yang menjadi pusat kegiatan peribadatan umat Islam, oleh karenanya keberadaan masjid sangat penting bagi pemeluk agama Islam. Masjid sebagai *room for* speech menekankan keberadaan majelis dalam masjid tersebut. Akan tetapi semenjak adanya penggunaan internet secara meluas di seluruh kalangan masyarakat terjadi pelemahan pada fungsi masjid. Kondisi semacam ini tentu akan mempengaruhi terbentuknya sistem nilai, keagamaan, tradisi, nilai dan kebudayaan yang baru (Rustandi,2020). Seperti dalam studi Ibdalsyah.et.al (2019) penggunaan internet (sosial media) telah mempengaruhi kesadaran dalam beragama. Sejalan dengan Hoover et al. (2004) keterlibatan pengguna internet terhadap aktivitas keagamaan disebabkan oleh motivasi untuk menyokong kepercayaan dan keimanan terhadap agama yang telah mereka yakini. Melemahnya fungsi masjid sebagai tempat ibadah juga terlihat pada

transformasi kegiatan keagamaan yang dilakukan secara online. Secara tidak langsung kegiatan keagaamaan yang dilakukan secara online ini telah menggusur kegiatan keagaamaan yang dulunya diadakan di dalam masjid.

Pelemahan fungsi masjid dan pengajian offline juga terlihat pada banyaknya program televisi yang menampilkan tayangan pengajian yang berada hampir pada stasiun TV. Seperti "mamah curhat dong", "siraman kalbu", dan kultum yang ditayangkan setiap hari pada bulan ramadhan. Program GTV "Bedah Surau" secara tidak langsung juga memperlihatkan salah satu faktor terjadinya pelemahan pada fungsi masjid. Agama online menggambarkan bagaimana sifat fleksibel dari internet memungkinkan bentuk-bentuk baru religiusitas dan praktik-praktik agama yang hidup secara online (Campbell,2012). Pada studi Cheong (2014) Otoritas religius juga telah dianggap dilemahkan oleh kebanyakan suara-suara alternatif di dunia maya, termasuk ulama dan penjaga gerbang yang populer namun belum dilatih secara resmi atau ditahbiskan (misalnya pengamatan oleh Anderson (1999) tentang "penerjemah baru" dan suara-suara alternatif tentang Islam dalam kemunculannya). ruang publik online).

2. Kehadiran *new media* dalam pembelajarn agama

Kehadiran internet yang semakin terjangkau hampir di seluruh wilayah Indonesia memiliki dua sisi yang saling bertolak belakang. Disatu sisi internet memudahkan manusia dalam berkomunikasi, akan tetapi di sisi lain internet telah memunculkan *new media* sebagai transformasi kegiatan keagamaan dari offline ke

sistem daring (online). *New media* adalah bentuk media atau mediasi yang terkait dengan ranah internet vis-à-vis domain virtual. Jenis media ini dicontohkan oleh sifat unik dari jaringan digital, jangkauan global, interaksi dan komunikasi banyak ke banyak (Flew, 2005; Hackett, 2006). Sejalan dengan itu McLuhan dalam geotimes.id, New Media merupakan perkembangan teknologi komunikasi yang berperan dalam memperluas jangkauan komunikasi manusia, sehingga dapat disimpulkan bahwa istilah New Media tidak terpaku pada suatu teknologi yang spesifik. Dalam studi Cheong,Fisher-Nielsen,Gelfgren and Ess (2012) dalam Digital Religion, Social media dan kultur digabungkan studi yang mencerminkan hubungan kompleks yang muncul antara media digital dan religiusitas kontemporer di 2.0.world. Sejalan dengan itu studi Cantwell(2015) mengatakan banyak pekerjaan pada agama digital melibatkan studi etnografi aktivitas keagamaan online mis. gereja virtual, grup doa Facebook, atau fatwa YouTube. Ini mensyaratkan penyatuan berbagai bentuk media seperti: surat kabar, bioskop dan bentuk media tradisional lainnya (Flew, 2005: 193)

Pemanfaat *new media* tidak hanya terlihat dalam dakwah yang dialakukan oleh ulama di Youtube. Misalnya dalam Studi Shinta (2019) film Nussa dan Rara ini merepresentasikan bagaimana nilai pendidikan akhlak pada anak Islam kepada sesama manusia. Selain itu dalam tayangan Upin-Ipin episode belajar mengaji, mengajarkan kepada anak untuk meresapi bagaimana cara belajar mengaji yang benar. Tak luput juga adalah tayangan Azab yang hampir setiap hari diputar diseluruh Indonesia yang sebenarya maksud dan tujuannya untuk memperingatkan kepda manusia tetang azab yang akan

diperoleh ketika melakukan kejahatan. Selain pada tayangan televisi, munculnya applikasi seperti Bibble online, My Quran, Budhis tweet,Jesus on page facebook, yang merepresentasikan praktik dalam keagamaan secara online (Campbell,2015). Media baru melihatkan bagaimana internet telah menanamkan cara-cara komunikasi baru dan cara-cara baru untuk menengahi fenomena seperti agama.

3. Popularisasi tokoh agama

Studi Christopher (2015) tentang agama digital tidak hanya mencakup dampak media baru terhadap komunitas agama saat ini, tetapi juga bagaimana penggunaan agama oleh Internet sekarang menjadi pusat komposisi digital. Munculnya *new media of religion* seperti dakwah melalui media sosial di *youtube,instagram,* dan *facebook*. Dalam media sosial muncullah persaingan konten untuk mendapatkan viewer banyak. New media telah menghadirkan para tokoh-tokoh penting keagamaan seperti Ustad Abdul Somad,A'a gym, Ustad Hanan Attaqi, dan Ustad Adi Hidayat. Dilansir dari lifepal.co.id keberhasilan dari keempat ustad ini dilihat dari jumlah viewer dari akun youtube dan jumlah pengikut dalam akun instagramnya. Seperti halnya yang baru-baru ini viral karena ustad yang berlatar elakang mualaf, seperti Felix show, dan Ustad Bangun Samudra. Selain dari youtube, instagram juga menjadi salah satu media sosial yang digemari oleh para ustad untuk membagikan konten-konten dakwahnya sekaligus untuk menhimpun seluruh followersnya. Dilansir dari nasional. okezone.com ada sembilan ustad yang masuk dalam

followers terbanyak, salah satu yang menepati papan teratas adalah ustad Abdul somad. Ketenaran dari ustad-ustad ini merupakan aktivitas dakwah yang semula berlangsung secara konvensional (dari masjid ke masjid) telah berubah menjadi aktivitas dakwah bermedia digital (Wibowo,2018).

Semenjak adanya internet media sosial seperti youtube dan instagram yang dipenuhi oleh konten-konten keagamaan. Belajar agama sudah tidak tergantung atau berhadapan langsung dengan tokoh-tokoh agama dan itu menyebabkan hubungan personal dengan tokoh/ustadz menjadi hilang. Dengan demikian agama bersifat tekstual pada apa yang dikatakan oleh Dayat,(2013.)Taufik.(2014) para pendakwah cenderung memberikan materi begitu saja terlepas dari apakah mereka membutuhkannya atau tidak, atau bahkan mungkin sudah tahu karena sering mendengarkannya. Agama yang bersifat tekstual perlu untuk dikaji ulang dengan meningkatkan cara pendakwah membuat konten yang tidak seputaran itu saja, tetapi juga berpikir bagaimana caranya supaya pesan yang disampaikan bersifat kontekstual.

4. Agama virtual

Menyampaikan pendapat di muka umum diatur dalam Pasal 28 UUD 1945. Adanya dari jaminan ini berimplikasi pada kebebasan berbicara di media sosial, yang telah menjadikan manusia memiliki hak spenuhnya dalam berbicara meskipun bukan pada keahliannya. Semua orang berhak untuk membicarakan persoalan keagamaan yang dianutnya seperti tukang becak, youtuber, selebgram, penjual di pasar, masyarakat kecil

bahkan sampai dengan para ahli ilmu dan uztad yang memiliki banyak teori tentang agama, yang membedakan hanya terletak pada kualitas. Bahayanya adalah apabila terjadi komparasi antara agama satu dengan agama yang lain sehingga menyebabkan perpecahbelaan. Penggunaan media sosial mengajak siapa saja yang tertarik untuk berpartisipasi dengan memberi feedback secara terbuka, komentar, serta *share* informasi dalam waktu yang cepat dan tak terbatas (Rustandi,2019). Bahayanya apabila seorang yang berbicara agama itu adalah orang yang tidak berilmu, dikutip dari muslim.id "Syeikh Abdul Aziz bin Abdulloh bin Baaz rohimahulloh berkata: "Berbicara tentang Allah tanpa ilmu termasuk perkara terbesar yang diharamkan oleh Allah, bahkan hal itu disebutkan lebih tinggi daripada kedudukan syirik."

Tapi perlu digarisbawahi bahwa kebebasan dalam men-digitalisasi dakwah dan menyebarkannya (*sharing/ publshing*) melalui Youtube seringkali kebablasan. Isi atau konten dakwah terkadang memuat pesan-pesan yang tidak memiliki kaitan dengan dakwah secara substansial. Sebagai contoh kasus yang dialami oleh beberapa pendakwah seperti Ustadz Teuku Zulkarnain, Ustadz Sugi Nur Raharja, dan yang terbaru adalah Ustadz Rahmat Baequni. Kasus tersebut berawal dari pesan-pesan argumentatif yang bersifat isu politis dan provokatif masuk ke dalam aktifitas dakwah. Pada akhirnya dakwah tersebut tersebar di media sosial dan dampaknya akan dipercaya bagi para penggemar dakwahnya.

Konsep dunia virtual pada studi Katili (2018) diartikan dengan dimana kita mengakses sesuatu yang nyata namun tidak konkrit. Perkembangan cyberspace /

dunia virtual telah mengubah berbagai cara menjalankan dunia keberagamaan dan spiritualitas (Sururi,2019). Steve Jones (2002: 14) menggambarkan ruang virtual sebagai tempat untuk berada di antara orang-orang namun tidak akrab dengan orang. Brasher (2001) stresses that the virtual space is cold space that does not reflect and sense. Sejalan dengan itu Dreyfus (2001: 3) mengemukakan bahwa 'wilayah religius virtual' (Facebook, Twitter, My Space, WhatsApp, dan Youtube) berkontribusi banyak pada proyek kepemilikan yang berlarut-larut, penempaan identitas, dan rasa kebersamaan karena memperkuat dan memanfaatkan kategori-kategori tersebut. Sehingga garis antara nyata dan virtual menjadi sangat samar. Agama virtual adalah istilah yang sangat ambigu, karena agama selalu dipahami sebagai 'virtual' - yang menunjukkan trans-empirisme atau berkaitan dengan jiwa, roh, dan dunia metafisik atau supranatural.

REFERENSI

Anderson, J., 1999. "The Internet and Islam's New Interpreters." In: Eickelman, D., ed. 1999. *New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere.* Bloomington: Indiana University Press, pp. 41-55.

Brasher, B. (2001) Give me that online religion. San Francisco: Jossey-Bass

Campbell, H. A. (Ed.). (2012). *Digital religion: Understanding religious practice in new media worlds*. Routledge.

Cantwell, C. D., & Rashid, H. (2015). Religion, media, and the digital turn. *New York: Social Science Research Council. Online:< http://www. ssrc. org/publications/view*

Cheong, P. H. (2014). Tweet the message? Religious authority and social media innovation. *Journal of Religion, Media and Digital Culture*, *3*(3), 1-19.

Dreyfus, H. (2001) On the Internet. London: Routledge

Flew, T (2005) "What is New about the New Media", *In New Media: An Introduction*, UK: Oxford University Press.

Hackett, R. (1998) "Charismatic/Pentecostal Appropriation of Media Technologies in Nigeria and

Ghana". *Journal of Religion in Africa*, Volume 26, Issue 4, pp. 1 –19

Hackett, R. (1998) "Charismatic /Pentecostal Appropriation of Media technologies in Nigeria and Ghana', *Journal of Religion in Africa*, Volume 28, Issue3, pp. 258-277.

Hackett, R. (2009) The New Virtual Interface of African Pentecostalism, *Global Perspectives on Pentecostalism, Volume 46,* pp. 496-503.

Hackett, R. (2006) Religion and the Internet. Diogenes, Volume 211, pp. 67–74

Hidayat, A. S. (2013). Membangun Dimensi Baru Dakwah Islam: Dari Dakwah Tekstual menuju Dakwah Kontekstual. *Jurnal Dakwah Risalah*, *24*(2), 1-15.

Hoover, S.M., Clark, L.S. & Rainie, L. (2004). Faith Online. Pew Internet & American Life Project. www. pewInternet.org. International Telecommunication Union. 2002. Kretek Internet: Indonesia Case Study

Ibdalsyah, I., Muhyani, M., & Mukhlis, D. Z. (2019). MEDIA SOSIAL DAN PENGARUHNYA TERHADAP KESADARAN BERAGAMA SEBAGAI AKIBAT DARI POLA ASUH ORANG TUA DAN PERAN GURU DI SEKOLAH. *Edukasi Islami: Jurnal Pendidikan Islam*, *8*(02), 397-416.

Jones, S. (2002) Virtual Culture, Identity & Communication in Cyber-society. London: Sage.

Katili, A. Y. P. ANALISIS KETERKAITAN ANTARA AGAMA DAN BUDAYA PADA MASYARAKAT VIRTUAL DI INDONESIA. *Jurnal Pustaka Ilmiah*, *4*(1),

507-514.

Mubarok, S., Suprayogi, S., & Prawirasasra, M. S. (2017). Optimalisasi Kinerja Parameter Akustik Dengan Memodifikasi Konfigurasi Distribusi Speaker Pada Masjid Syamsul Ulum. *eProceedings of Engineering*, *4*(1).

Rustandi, L. R. (2020). Disrupsi Nilai Keagamaan dalam Dakwah Virtual di Media Sosial Sebagai Komodifikasi Agama di Era Digital. *SANGKEP: Jurnal Kajian Sosial Keagamaan*, *3*(1), 23-34.

Shinta, T. V. (2019). *ANALISIS NILAI-NILAI PENDIDIKAN AKHLAK TENTANG MATERI PERCAKAPAN DALAM ANIMASI NUSSA DAN RARA OLEH RUMAH PRODUKSI THE LITTLE GIANTZ DAN 4 STRIPE PRODUCTION* (Doctoral dissertation, Universitas Wahid Hasyim Semarang).

Taufik, A. (2014). Hubungan Antar Umat Beragama (Studi Kritis Metodologi Penafsiran Tekstual). *JOURNAL OF QUR'AN AND HADITH STUDIES*, *3*(2), 141/ *religionmedia-and-the-digital-turn*.

Wibowo, A. (2018). Kebebasan Berdakwah di Youtube: Suatu Analisis Pola Partisipasi Media. *MAWA'IZH: JURNAL DAKWAH DAN PENGEMBANGAN SOSIAL KEMANUSIAAN*, *9*(2), 224-238.

Sumber internet :

https://geotimes.co.id/opini/pengaruh-new-media-terhadap-pergeseran-otoritas-keagamaan/
https://www.kompasiana.com/arnanvictor/5836efbd329773232e5ae87c/kebebasan-berpendapat-di-indonesia
https://nasional.okezone.com/read/2018/09/14/337/1950511/9-penceramah-kondang-di-medsos-ustaz-abdul-somad-paling-banyak-pengikut
https://muslim.or.id/6442-bahaya-bicara-agama-tanpa-ilmu.html

LP MA'ARIF NU

PENGURUS WILAYAH
LEMBAGA PENDIDIKAN MA'ARIF
Nahdlatul Ulama
PROVINSI KALIMANTAN BARAT

INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI
PONTIANAK
KALIMANTAN BARAT – INDONESIA

Zaenuddin Hudi Prasojo merupakan dosen di Jurusan Studi Agama-Agama di Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Pontianak. Beberapa mata kuliah yang diampu di antaranya meliputi Fenomenologi Agama, Antropologi Agama, Islam dan Budaya Lokal, Sejarah Agama-Agama Dunia dan Ilmu Perbandingan Agama. Pada tahun 2014 ia mendapat kepercayaan dari negera untuk menjadi Wakil Rektor Bidang Kemahasiswaan dan Kerjasama di tempat ia bekerja (2014-2018). Pendidikan sarjananya ia tempuh di IAIN Pontianak.

Kemudian ia melanjutkan ke jenjang pascasarjana setelah diterima sebagai mahasiswa master di bidang studi agama dan lintas budaya pada Center for Religious and Cross-cultutal Studies (CRCS), Universitas Gadjah Mada Yogyakarta (2003-2005) dengan beasiswa dari Kementrian Pendidikan Nasional Republik Indonesia. Lulus dari CRCS ia kemudian sempat dikirim oleh Direktur Sekolah Pascasarjana Universitas Gadjah Mada untuk mengajar di Faculty of Liberal Arts, Walailak University di Nakhon Sitamarat, Thailand. Kemudian pada tahun 2006 ia berangkat ke Amerika Serikat untuk melanjutkan studi Master of Arts (MA) di bidang Justice and Peacebuilding di Eastern Mennonite University, Virginia dengan dukungan penuh dari beasiswa Fulbright. Sebelum kembali ke Indonesia, ia sempat bekerja di Save the Children pada kantor Perserikatan Bangsa-Bangsa di New York. Pada tahun 2008 ia kembali ke Universitas Gadjah Mada untuk melanjutkan studi doktoralnya. Didukung oleh beasiswa dari Oxford University untuk menyelesaikan disertasinya di kampus tersebut sembari menjadi Visiting Research Fellow ia kemudian menyelesaikan kuliahnya dan kembali ke Yogyakarta untuk promosi doktor pada tahun 2012.

Ia aktif dalam mempublikasikan karya tulisnya, baik yang bereputasi internasional maupun nasional, seperti Riots on the News in West Borneo (2008), A Little Book for Wisdom: Between Pontianak and Oxford (2010), Indigenous Community Identity within Muslim Societies in Indonesia: A Study of Katab Kebahan Dayak in West Borneo (2011), Religious and Cultural existences within the Communities of Upper Kapuas Riverside of West Kalimantan (2017) and Social Change and the Contribitions of the Tionghua, Dayak and Malayu (TIDAYU) in West Kalimantan (2017). Beberapa karya publikasinya secara detil sampai buku ini ditulis dapat dilihat di akun ORCiD atas nama Zaenuddin Hudi Prasojo sebagai bahan referensi untuk pembaca. Ketertarikanya pada bidang kajian agama dan budaya, termasuk masyarakat Muslim dan dinamikanya serta studi-studi tentang budaya dan masyarakat Borneo, telah mengantarkan komitmenya untuk mengabdi sebagai dosen dan peneliti di bidang agama dan budaya.

IAIN Pontianak Press

Diterbitkan
IAIN Pontianak Press
Jalan Letjend. Suprapto No. 19
Telp./Fax. 0561-734170
Pontianak, Kalimantan Barat

ISBN 978-623-7844-44-0
9 786237 844440